Rawls

Samuel Freeman

FILOSOFÍA

Samuel Freeman es un filósofo estadunidense especialista en las teorías de la justicia, el contrato social y la filosofía política de John Rawls. Se desempeña como profesor de humanidades, filosofía y derecho en la Universidad de Pensilvania. Su obra se centra en los campos de la filosofía social, la ética, la filosofía política y la filosofía del derecho. Es autor, entre otros, de *Justice and Social Contract* (2006). Asimismo, editó *The Cambridge Companion to Rawls* (2002), *Lectures on the History of Political Philosophy* (2007) y *Rawls: Collected Papers* (1999). Actualmente trabaja en una obra sobre el liberalismo y la justicia distributiva.

Rawls

Traducción
ADOLFO GARCÍA DE LA SIENRA

Samuel Freeman

Rawls


Sección de Obras de Filosofía

Primera edición, 2016
Primera edición electrónica, 2016

Diseño de portada: Paola Álvarez Baldit

Título original: *Rawls*

Traducción autorizada de la edición en inglés publicada por Routledge,
miembro de Taylor and Francis Group

Carretera Picacho-Ajusco, 227; 14738 Ciudad de México

 www.fondodeculturaeconomica.com

Comentarios:
editorial@fondodeculturaeconomica.com
Tel. (55) 5227-4672

ISBN 978-607-16-4280-6 (mobi)

Hecho en México - *Made in Mexico*

Para Annette
y en memoria de John Rawls

Índice general

Abreviaturas

A lo largo del texto aparecen las siguientes abreviaturas para las obras de Rawls.

CP — *Collected Papers,* editados por Samuel Freeman, Cambridge, Harvard University Press, 1999. Título traducido aquí como *Artículos reunidos*.

JF — *Justice as Fairness*: *A Restatement,* edición de Erin Kelley, Cambridge, Harvard University Press, 2001. Título traducido aquí como *La justicia como imparcialidad*.

LHMP — *Lectures on the History of Moral Philosophy,* editado por Barbara Herman, Cambridge, Harvard University Press, 2000. Título traducido aquí como *Conferencias sobre la historia de la filosofía moral*.

LHPP — *Lectures on the History of Political Philosophy,* editado por Samuel Freeman, Cambridge, Harvard University Press, 2007. Título traducido aquí como *Conferencias sobre la historia de la filosofía política*.

LP — *The Law of Peoples,* Cambridge, Harvard University Press, 1999. Título traducido aquí como *La ley de los pueblos*.

PL — *Political Liberalism,* Nueva York, Columbia University Press, 1993. Edición en rústica revisada: 1996; edición expandida, 2005. *Liberalismo político,* México, Fondo de Cultura Económica, 1995. Para las referencias a esta obra citaremos la edición en español.

TJ — *A Theory of Justice,* Cambridge, Harvard University Press, 1971; edición revisada, 1999. *Teoría de la justicia,* México, Fondo de Cultura Económica, 1995. Para las referencias a esta obra citaremos la edición en español.

Prefacio y reconocimientos

El objetivo de este libro es explicar las principales ideas de la filosofía política y moral de John Rawls, quien fue el principal filósofo político del siglo XX y es reconocido por muchos como uno de los grandes filósofos políticos de todos los tiempos. Su obra principal, *Teoría de la justicia,* ha sido traducida a más de treinta idiomas. Rawls dedicó su carrera entera a un tema filosófico general y, como resultado, escribió más sobre la justicia que cualquier otro filósofo de su importancia. Las características generales de su visión de una sociedad justa son familiares: una democracia constitucional que da prioridad a ciertos derechos y libertades fundamentales, al mismo tiempo que expande la igualdad de oportunidades entre todas las personas y garantiza un ingreso social mínimo para todos. Además de su principio de la diferencia, lo más distintivo de su posición no son sus principios de justicia —los principios de libertades básicas iguales y oportunidades iguales imparciales se parecen en muchos aspectos importantes a ideas que se encuentran en Kant, J. S. Mill y otros representantes de la alta tradición liberal—, sino más bien su argumento filosófico a favor de estas instituciones sociales y políticas. Rawls revivió la teoría de los derechos naturales del contrato social que se encuentra en Locke, Rousseau y Kant, y le agregó una explicación de la justificación moral que es más apropiada a las sensibilidades modernas de una era más científica, secular y democrática.

El propósito que guía la obra de Rawls es justificar las instituciones primarias de una sociedad liberal y democrática en términos de una concepción de la justicia que los ciudadanos democráticos pueden aceptar y en la que puedan confiar para guiar sus deliberaciones y para justificar el uno al otro las instituciones y leyes básicas que gobiernan a una sociedad democrática. La meta de proveer una “carta pública” para una sociedad democrática o (como también la llamó) una “base pública para la justificación política” se vuelve especialmente prominente en las obras postreras de Rawls. Esta meta se conecta con su temprana confianza en las tradiciones liberales y democráticas del contrato social

de Locke, Rousseau y Kant, pues la idea básica de su doctrina es que los miembros de la sociedad debieran ser capaces de aceptar libremente, y suscribir con generalidad, las principales instituciones políticas y sociales que regulan y configuran sus vidas cotidianas. La bien conocida versión del contrato social de Rawls —un acuerdo imparcial sobre principios de justicia detrás de un "velo de ignorancia" que le quita a las partes el conocimiento de todos los hechos particulares acerca de sí mismos y su sociedad— no es más que una parte de su extenso argumento contractualista. Igualmente importante es un segundo argumento contractualista: que ciudadanos libres e iguales situados en una "sociedad bien ordenada", que estén moralmente motivados por su sentido de justicia, también pueden aceptar y estar de acuerdo en los mismos principios de justicia. La idea de una sociedad bien ordenada es la influencia controladora detrás del contractualismo de Rawls, incluyendo la posición original.

Central a los principios de justificación de la justicia para Rawls es la posibilidad realista de una sociedad bien ordenada en la que todas las personas racionales están de acuerdo y por lo general acatan los mismos principios de justicia. El liberalismo político de Rawls está diseñado específicamente para mostrar cómo el ideal contractualista básico del acuerdo razonable entre todos los ciudadanos libres e iguales es un ideal social factible, compatible con la naturaleza humana y las restricciones de la cooperación social. Sus explicaciones de la razón pública, una concepción política de la justicia y una base pública para la justificación política, llevan la doctrina del contrato social un paso adelante de sus ilustres predecesores. Rawls pensó que la aceptación por parte de los ciudadanos tanto de los principios de la justicia detrás de la constitución como de su justificación es necesaria si hemos de tomar en serio la libertad y la igualdad como los valores políticos fundacionales de una sociedad democrática. Un tema guía en este libro es la centralidad del ideal de una sociedad bien ordenada para el contractualismo de Rawls y el desarrollo de su teoría de la justicia.

Suele decirse que Rawls buscó justificar una constitución que se pareciese a la constitución de los Estados Unidos, con una declaración de derechos, separación de poderes y revisión judicial. Pese a que esto no era una meta específica, es verdad que tenía una gran opinión de estas instituciones y las vio como las que con más probabilidad podrían garantizar derechos básicos y oportunidades imparciales para los ciudadanos, entre otras opciones democráticas. El principal caso en que la justicia como imparcialidad se aparta del sistema constitucional estadunidense es la explicación de la justicia económica, que incluye oportunidades iguales imparciales y el requerimiento del principio de la diferencia de que la economía se organice para maximizar los beneficios que van hacia los miembros menos favorecidos de la sociedad. Actualmente, las normas sociales y políticas en los Estados Unidos se enfocan de manera creciente en sus miembros más ricos y permiten que su riqueza "se filtre" a los menos favorecidos (esto es evidente en propuestas para eliminar el impuesto catastral y no tasar el

ingreso de inversión no ganada, incluidas ganancias de capital, mientras se dejan intactos los impuestos al ingreso de los trabajadores). A veces se ha acusado al mismo Rawls de suscribir una "economía de filtración" porque su principio de diferencia permite desigualdades de ingreso y riqueza para proveer a las personas incentivos para educar sus capacidades, trabajar más horas, tomar riesgos, etc.[1] Pero si por "filtración" se entiende una economía que beneficia por completo, o incluso principalmente, a los más favorecidos, con la esperanza de que beneficie por casualidad a los menos favorecidos, entonces la posición de Rawls es exactamente la opuesta: el principio de diferencia requiere que las sociedades se enfoquen primero en los menos favorecidos económicamente y que adopten medidas para maximizar sus prospectos económicos (incluidas oportunidades para ejercer influencia y control en su trabajo). Con el principio de diferencia sólo se permiten incentivos diseñados para beneficiar al máximo a los menos favorecidos, no al contrario; los incentivos y las desigualdades permisibles dejan a los menos favorecidos mejor situados que en las demás opciones viables. A este respecto es más exacto decir que, con el principio de diferencia, a la riqueza y al ingreso se les permite "inundar hacia arriba" desde los menos favorecidos en vez de "filtrar" desde los más favorecidos. El punto general es que, suponiendo que las desigualdades pueden operar en beneficio de todos, ningún otro principio que permita desigualdades beneficia a los menos favorecidos más de lo que lo hace el principio de la diferencia.

Rawls dice en sus *Conferencias sobre la historia de la filosofía política* que se entiende mejor una teoría moral cuando se la considera bajo su mejor luz, y que no tiene caso criticar una teoría de otra manera (*LHPP* XIII, 105). He tratado de presentar la teoría de la justicia de Rawls lo mejor posible. En concordancia con ello, una de mis metas es clarificar algunos de los malentendidos más frecuentes de su posición. Pero también discuto lo que (creo) son algunos problemas y oscuridades genuinos. Entre éstos se encuentran, en primer lugar, sus varios esfuerzos por formular una concepción de la justicia que pueda ser públicamente aceptada por todas las personas razonables dentro de ese mundo social factible que llama "sociedad bien ordenada". La explicación de Rawls en *Teoría de la justicia* acerca de cómo es realmente posible tal sociedad bien ordenada encuentra dificultades en última instancia, y esto lo conduce a las revisiones que hizo en *Liberalismo político* (véase capítulo VII). Pero en su obra final, "La idea de la razón pública revisitada", Rawls parece haber aceptado que un acuerdo general de todos los ciudadanos sobre la justicia como imparcialidad es una posibilidad poco realista. Esto debe de haber sido una enorme decepción para él, pues había trabajado alrededor de cuarenta años tratando de mostrar cómo una sociedad bien ordenada, en la que todos aceptan la justicia como imparcialidad como su estatuto público, es una posibilidad realista, compatible con la naturaleza humana y con los hechos generales acerca de la cooperación social. Sin embargo, permaneció confiado hasta el final de que, cualesquiera que sean

las limitaciones de la naturaleza humana, las personas razonables son todavía capaces de tener un sentido efectivo de la justicia y de suscribir moralmente una concepción liberal que protege las libertades básicas, provee oportunidades iguales y asegura un mínimo social para todos los ciudadanos. Ya sea que la confianza de Rawls en la condición humana esté justificada o desubicada, o no, sus obras permanecerán como un logro clave en la historia del pensamiento moral y político por varias generaciones.

El libro está organizado cronológicamente, de acuerdo con el orden de publicación de los tres libros centrales de Rawls y sus partes principales. El primer capítulo consiste en una corta biografía de Rawls, seguido por una discusión de los filósofos más importantes que influyeron en sus trabajos y en la interpretación de éstos. El capítulo concluye con una discusión sobre la explicación de Rawls de la justificación como un "equilibrio reflexivo" de nuestras convicciones ponderadas, una idea que conforma toda su obra (para lectores menos interesados en las influencias históricas o en las cuestiones filosóficas de la justificación, estas secciones pueden ser omitidas sin afectar demasiado la comprensión). Los capítulos I-V cubren la obra principal de Rawls, *Teoría de la justicia.* Los capítulos I-III son primordiales para una comprensión inicial de las principales contribuciones de Rawls, puesto que explican la primera parte de *Teoría de la justicia,* que trata los principios de la justicia (capítulos I-II) y los argumentos de Rawls para estos principios a partir de la posición original (capítulo III). El capítulo IV cubre material de *Teoría de la justicia,* de la segunda parte y de otras, y analiza las instituciones que requiere la justicia como imparcialidad. El capítulo V aborda *Teoría de la justicia,* tercera parte, sobre la bondad como racionalidad, el sentido de la justicia y la estabilidad, y discute los argumentos de congruencia de Rawls acerca de que la justicia es esencial al bien humano. El VI es un capítulo de transición que estudia el ínterin entre *Teoría de la justicia* y *Liberalismo político*, e incluye las explicaciones de Rawls sobre el constructivismo kantiano y la independencia de la teoría moral (estos análisis son de mayor interés para los especialistas). Concluye con un estudio de algunos de los principales problemas que Rawls encontró en sus argumentos de la tercera parte de *Teoría de la justicia,* que lo condujeron a formular la doctrina del liberalismo político. Las principales ideas de *Liberalismo político* se cubren en los siguientes dos capítulos: en el VII se tratan las conferencias I-III, las ideas de una concepción política de la justicia y el constructivismo político, y en el VIII se estudian las conferencias IV y VI, incluidas las ideas de consenso traslapado y razón pública. Finalmente, el capítulo IX aborda la obra final de Rawls, su explicación de la justicia internacional en *La ley de los pueblos,* y cómo es parte del liberalismo político y la base para la política exterior de una democracia constitucional liberal.

Agradezco a muchos amigos y colegas que traté a lo largo de los años por sus comentarios, consejos, críticas y discusiones; especialmente a Joshua Cohen,

Amy Gutmann, Paul Guyer, Rahul Kumar, Stephen Perry, Andrews Reath, Thomas Ricketts, T. M. Scanlon, Samuel Scheffler, K. C. Tan y R. Jay Wallace. Les estoy especialmente agradecido a Andrews Reath y a K. C. Tan por dedicar el tiempo y el esfuerzo requeridos para leer el manuscrito y aportar muchas horas y muchas páginas de retroalimentación crítica. Comentarios extensos por los cuatro revisores anónimos de Routledge condujeron de manera provechosa a muchas revisiones necesarias. Mark Kaplan leyó el capítulo IV y proveyó consejos muy útiles con respecto a mi discusión de la teoría de la decisión. Matt Lister y Mark Navin aportaron muchos comentarios útiles también. Estoy especialmente agradecido con mi ex estudiante y buen amigo Joseph Farber, quien antes de su trágica muerte en mayo de 2006 leyó buena parte de este manuscrito y me hizo muchos comentarios valiosos, al mismo tiempo que se sometía a un tratamiento contra el cáncer. Otros estudiantes que han trabajado conmigo y de quienes he aprendido mucho acerca de Rawls y la filosofía política a lo largo de los años incluyen a Melina Bell, Ned Diver, John Oberdiek, Paul Litton, Tom Sullivan, Maria Morales y Jennie Uleman. Estoy muy agradecido a Mardy Rawls por corregir las pruebas, proveer información bibliográfica y hacer sugerencias editoriales. Muchas gracias a Betsy Freeman Fox, quien corrigió todas las pruebas, y a Matt Lister y Erin Lareau. También estoy agradecido a las personas que contribuyeron al *Cambridge Companion to Rawls,* de quienes aprendí mucho en el proceso de edición de ese volumen.

Entre mis grandes deudas se encuentran las que tengo con los críticos y comentaristas más conscientes y mordaces de Rawls: incluidos mis maestros Ronald Dworkin, Martha Nussbaum, así como Robert Nozick y Burton Dreben, ambos ya finados; también G. A. Cohen, Joseph Raz, Brian Barry, Amartya Sen, Thomas Nagel, Jürgen Habermas, Thomas Pogge, Charles Beitz, Jeremy Waldron, Will Kymlicka, Michael Sandel y Philippe van Parijs, entre otros muy numerosos, cuyo trabajo se discute o se toca aquí. He tratado de responder a sus críticas y evaluaciones en cierta medida, sin duda de una manera no lo suficientemente satisfactoria. La reflexión sobre sus críticas y observaciones sobre Rawls me ha ayudado, quizá más que cualquier otra cosa, a clarificar mi propia mente acerca de las ramificaciones, oscuridades y ocasionales lagunas en las posiciones de Rawls.

Kathleen Moran, mi asistente de investigación, dedicó muchas horas a formar y editar el original y a preparar el índice; le estoy especialmente agradecido por su invaluable asistencia durante los pasados dos años en éste y otros dos manuscritos. Aprecio toda la atención que mi editora de producción, Annamarie Kino, de Routledge, dedicó al manuscrito, y estoy de lo más agradecido por su ayuda y consejos. Gracias a Brian Leiter por su invitación a escribir este libro. Agradezco a la Escuela de Artes y Ciencias de la Universidad de Pensilvania y a los decanos Samuel Preston y Rebecca Bushnell por otorgarme un permiso para ausentarme durante un año, 2005-2006, para que pudiese escribir la segunda

mitad del libro. Gracias también a Barbara Fried, a Larry Kramer y a la Escuela de Derecho de Stanford por proveer una oficina durante ese año; a Debra Satz, Michael Bratman y el Departamento de Filosofía de Stanford por su hospitalidad y hospedaje; a Samuel Scheffler, Eric Rakowski y Sandy Kadish del programa JSP de la Escuela de Derecho de la Universidad de Berkeley, California, por permitirme ser un socio Kadish y participar en sus seminarios durante el año, y finalmente, a mi buen amigo Jay Wallace del Departamento de Filosofía de Berkeley, quien me permitió usar su oficina para trabajar en el manuscrito durante mis visitas semanales ese año.

Mi esposa, Annette Lareau-Freeman, me ha provisto durante años de consejos razonables y sensatos acerca de cómo escribir este libro, con especial atención a cuestiones y objeciones que debería abordar, así como aquellas que debería evitar. Leyó concienzudamente el manuscrito y me impulsó a clarificar ideas en beneficio de los no especialistas. Por encima de todo, aprecio su optimismo y su constante aliento y apoyo moral; por esto y muchas otras cosas más, le dedico este libro.

Finalmente, mi deuda más grande es con John Rawls, quien fue mi maestro y amigo por más de 25 años. Era yo un estudiante de derecho del tercer año a mediados de la década de 1970 cuando leí por primera vez *Teoría de la justicia* y, al igual que muchas personas, sentí que el libro daba expresión filosófica a mis convicciones morales más profundas. Decidí entonces (tontamente quizá en ese tiempo porque tenía una hija de un año de edad) abandonar la carrera de abogado y estudiar filosofía política y moral. Después de trabajar como oficinista legal en las cortes federales y estatales, solicité mi ingreso a las escuelas de posgrado y, para mi sorpresa y buena fortuna, pude estudiar bajo la tutela de Jack en Harvard. A partir de entonces hablaba regularmente con él y viajaba de Filadelfia a Lexington para visitar a Jack y a Mardy en su hogar dos o tres veces al año. Por solicitud de Jack tuve el gran honor de editar sus *Artículos reunidos* y, con ayuda de Mardy, sus *Conferencias sobre la historia de la filosofía política*. Fue genuinamente un individuo singular. Pues, además de ser un pensador de clase histórica mundial, fue generoso y modesto, completamente decente y de mente imparcial, una rara combinación de atributos. La modestia de Jack fue evidente en un sentido del humor que lo hacía capaz de reírse de sí mismo. Por ejemplo, hacia el fin de su vida compuso una autobiografía corta para sus amigos llamada "Just Jack". Su título deriva de una historia verdadera, que allí mismo relata, que le contara Paul Freund de la Escuela de Derecho de Harvard. Había dos jueces locales en las cortes federales de Chicago, llamados "Julius Hoffman". Para distinguirlos, los abogados de Chicago llamaban a uno, quien era altamente respetado, "Julius the Just" ["Julio el Justo"]. El otro juez había presidido notablemente el juicio de los Siete de Chicago en 1970.[2] Lo llamaban "Just Julius" ["Sólo Julio"]. Así que a Jack le dio por firmar cartas y dedicar libros para sus amigos con "Just Jack". No importa qué tan alta era la opinión que tenía de sí

mismo, y qué tanto quería que otros pensaran en él como “just [sólo] Jack”, él era desde luego Jack el Justo, el preeminente teórico de la justicia en la era moderna. Este libro está dedicado a su memoria.

Cronología de Rawls

1921 Nació el 21 de febrero en Baltimore, Maryland, siendo sus padres William Lee Rawls, un abogado, y Anna Abell Stump Rawls.

1935-1939 Asiste a la Escuela Kent, de la cual se gradúa, una escuela preparatoria episcopal para varones en el oeste de Connecticut.

1943 Completa su licenciatura en filosofía en la Universidad de Princeton (Nueva Jersey) en enero, e inmediatamente se da de alta en el ejército de los Estados Unidos.

1943-1946 Sirve en la infantería de los Estados Unidos en el Pacífico; pelea en una batalla de 36 días en Leyte (Nueva Guinea) y en una batalla de 120 días en Luzón (Filipinas). Sirve durante cuatro meses en el Japón ocupado.

1949 Se casa con Margaret Warfield Fox de Filadelfia después de su graduación del colegio Pembroke en la Universidad Brown; nacieron cuatro hijos de su matrimonio de 53 años.

1950 Recibe su doctorado de Princeton; W. T. Stace fue su supervisor de disertación sobre el valor moral y el conocimiento moral, con la cual empieza la formulación de la idea de "equilibrio reflexivo".

1950-1952 Instructor en Princeton.

1952-1953 Recibe beca Fullbright Fellowship para la Universidad de Oxford (Reino Unido), donde estudia con H. L. A. Hart, Isaiah Berlin y Stuart Hampshire.

1953 Asistente y posteriormente profesor asociado en la Universidad de Cornell.

1957 Publicación del artículo "La justicia como imparcialidad" en el que, a la edad de 34 años, presenta por primera vez los argumentos posteriormente desarrollados en *Teoría de la justicia*.

1959-1960 Profesor asociado visitante en Harvard.

1960 Ingresa en el Instituto Tecnológico de Massachusetts (MIT,

Cambridge, Mass.) como profesor de filosofía.

1962 Ingresa en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Harvard (Cambridge, Mass.).

1963 Publica "The Sense of Justice" ["El sentido de la justicia"], su explicación de la psicología moral, posteriormente desarrollada como capítulo VIII de *Teoría de la justicia*.

1967 Publica "Distributive Justice" ["Justicia distributiva"], explicación inicial del principio de la diferencia.

1969 Publica "The Justification of Civil Disobedience" ["La justificación de la desobediencia civil"], posteriormente revisada para aparecer en el capítulo VI de *Teoría de la justicia*.

1971 Publicación de *Teoría de la justicia*, su obra más famosa, en la cual presenta sus bien conocidas explicaciones de la "posición original", "el velo de la ignorancia", "libertades básicas iguales" y "el principio de la diferencia". Llega a vender más de medio millón de copias y es traducido a más de treinta lenguas.

1974-1975 Funge como presidente de la División Oriental de la Asociación Filosófica Estadunidense.

1979 Se convierte en profesor universitario de filosofía James Bryant Conan en Harvard.

1980 Presenta tres conferencias Dewey en la Universidad de Columbia, "Kantian Constructivism in Moral Theory" ["El constructivismo kantiano en la teoría moral"], las cuales enfatizan la centralidad de la idea de personas libres e iguales para la justicia como imparcialidad.

1981 Presenta las conferencias Tanner en la Universidad de Michigan, "The Basic Liberties and Their Priority" ["Las libertades básicas y su prioridad"], un desarrollo importante de su primer principio de justicia.

1985 Publica "Justice as Fairness: Political, Not Metaphysical" ["La justicia como imparcialidad: política, no metafísica"], un estadio importante en el desarrollo de su doctrina del liberalismo político.

1987 Publicación de "The Idea of an Overlapping Consensus" ["La idea de un consenso traslapado"], presentada originalmente como la Conferencia Hart en Jurisprudencia y Filosofía Moral en la Universidad de Oxford en 1986, en honor de H. L. A. Hart.

1989 Publica "Themes in Kant's Moral Philosophy" ["Temas de la filosofía moral de Kant"], la presentación inicial de sus conferencias sobre Kant, posteriormente publicadas en su totalidad en 2000.

1991 Se retira de la posición de tiempo completo en Harvard; continúa impartiendo un curso anual de filosofía política moderna hasta 1995.

1993 Publicación de *Political Liberalism,* donde Rawls desarrolla las ideas de "constructivismo político", "consenso traslapado", "razón pública" y "justificación pública". Dicta y publica la Conferencia Amnistía Internacional, "The Law of Peoples" ["La ley de los pueblos"], explicación inicial de su teoría de la justicia internacional.

1995 Sufre su primer infarto en octubre y se retira de la docencia y las conferencias públicas, pero continúa escribiendo.

1997 Publica "The Idea of Public Reason Revisited" ["La idea de la razón pública revisitada"], que él consideró como su formulación final del liberalismo político.

1999 Publicación de *The Law of Peoples, Collected Papers* y la edición revisada de *A Theory of Justice*. Recibe la Medalla Nacional de Humanidades de manos del presidente Clinton, así como el Premio Schock de Lógica y Filosofía.

2000 Publicación de *Lectures on the History of Moral Philosophy,* con conferencias sobre Leibniz, Hume, Kant y Hegel.

2001 Publicación de *Justice as Fairness: A Restatement,* que originalmente formó parte de sus conferencias sobre filosofía política moderna en Harvard.

2002 Muere el 22 de noviembre en su hogar en Lexington, Massachusetts, a la edad de 81 años; fue sepultado en el cementerio Monte Auburn, en Cambridge, Massachusetts.

2007 Publicación de *Lectures on the History of Political Philosophy,* con conferencias sobre Hobbes, Locke, Rousseau, Mill, Marx, Sidgwick y Butler.

Introducción

Biografía

John Rawls nació en Baltimore, Maryland, el 21 de febrero de 1921, hijo de William Lee y Anna Abell Stump Rawls. Fue el segundo de cinco hijos, dos de los cuales murieron en la infancia. Creció en Baltimore, donde su padre era abogado. Su madre provenía de una familia de Baltimore, acomodada pero venida a menos; era una mujer inteligente y dotada: fue una de las primeras presidentes de la nueva Liga de Mujeres Votantes en Baltimore.

Su padre provenía del oriente de Carolina del Norte, del área cercana a Greenville. Enfermo de tuberculosis, su abuelo dejó Carolina del Norte y se instaló en Baltimore, para estar cerca del hospital Johns Hopkins; el padre de Rawls tenía entonces 12 años. Por la necesidad de ayudar a su familia financieramente, su padre abandonó la escuela a los 14 años y tomó un trabajo de “corredor” para un bufete jurídico. Al hacer uso de la biblioteca del bufete en su tiempo libre, el padre de Rawls aprendió derecho de manera autodidacta. Sin ninguna educación formal adicional, pasó el examen de la barra estatal y se convirtió en abogado practicante en 1905, a la edad de 22 años. En 1911 se convirtió en socio del bufete jurídico Marbury, Gosnell y Williams, uno de los más antiguos de los Estados Unidos. Su fundador fue el Marbury del famoso caso de la Suprema Corte *Marbury* vs. *Madison* (1813), en el cual el magistrado en jefe, Marshall, sostuvo que la Suprema Corte tenía el poder para revisar judicialmente la constitucionalidad de los actos del Congreso y la rama ejecutiva.

A pesar de su carencia de entrenamiento académico, el padre de Rawls era ilustrado, culto y un abogado altamente respetado. A principios de 1909 argumentó ante la Suprema Corte de los Estados Unidos en torno a una disputa limítrofe entre Virginia Occidental y Maryland, y en 1930 fue nombrado por la Suprema Corte maestro especial en una disputa limítrofe entre Nueva Jersey y Delaware. Su informe fue recibido por la Corte con elevados elogios. En 1909 fue elegido presidente de la Barra de Abogados de la ciudad de Baltimore, probablemente el hombre más joven elegido para esa posición hasta ese momento.

Si bien el padre de Rawls fue un abogado altamente exitoso, y la familia disfrutó de una posición suficientemente desahogada para proveer a los niños con una excelente educación, no administraba bien el dinero. A su muerte, en 1946, no dejó testamento y casi no dejó dinero. La señora Rawls quedó muy pobre. Su salud mental se afectó y ella y su hijo de 12 años, Richard, fueron mantenidos, desde entonces y hasta su muerte en 1954, por dos de sus sobrinos y Bill, el hermano mayor de Rawls.

John Rawls asistió a la Escuela Calvert de Baltimore durante seis años y luego a una escuela pública, la secundaria Roland Park Junior, durante dos años, cuando su padre era presidente de la Junta Escolar de la ciudad de Baltimore, después de lo cual asistió a la secundaria de 1935 a 1939 en la escuela Kent en el occidente de Connecticut, una escuela episcopal para varones. Se graduó en 1939 e ingresó a la Universidad de Princeton.

Respecto de sus razones para estudiar filosofía como su carrera principal, Rawls dijo:

Nunca pensé en el derecho, la carrera elegida por mi padre y mi hermano, ya que sentí que mi tartamudez me lo impediría, y además nunca me atrajo más de lo que lo hicieron los negocios. Intenté varios temas sucesivamente. La química, con la que empecé, pronto resultó estar más allá de mis capacidades, como las matemáticas, incluso más aún. Experimenté la pintura y el arte. Tomé un curso de música y me dijeron gentilmente mis muy talentosos maestros, Rogers Sessions y Milton Babbitt, cuyo talento fue realmente desperdiciado en mí, que debería dedicarme a otra cosa. Este consejo hubiera logrado la aprobación de A. W. Tucker, si le hubiera importado; pues murmuró, cuando le dije que había abandonado la idea de estudiar matemáticas: “Espero que encuentre algo que pueda hacer, Rawls”, como si no pudiese imaginar qué podría ser eso. Ni tampoco eso pude hacer en ese tiempo, pero insistí y, a la postre, terminé en filosofía.

Al graduarse de Princeton, en enero de 1943, Rawls prontamente ingresó al ejército de los Estados Unidos como soldado raso de infantería. Después de un entrenamiento básico fue enviado a pelear al Pacífico con la 32ª División de Infantería (la “División Flecha Roja”) en su 128° Regimiento de Infantería. Peleó en la batalla de los 36 días de Leyte en Nueva Guinea, y luego peleó nuevamente en la batalla de los 120 días de Luzón en las Filipinas. Un día, mientras bebía de un arroyo sin su casco, la bala de un enemigo rozó su cabeza, dejándole una cicatriz para el resto de su vida. Como operador de radio, Rawls frecuentemente tenía que ir en peligrosos patrullajes tras las líneas enemigas a lo largo del peligroso sendero Villaverde en Luzón, por lo cual se le otorgó una Estrella de Bronce. Cuando el general Yamashita, jefe de las fuerzas japonesas, se rindió en Luzón, alrededor del 21 de agosto de 1945, Rawls se prestó voluntariamente a formar parte de una partida de aproximadamente 25 hombres que fueron enviados hacia lo profundo de la jungla para rescatar al general. Puesto que muchos soldados japoneses no sabían que la guerra había terminado, era una excursión peligrosa, pero Rawls dijo que sintió la necesidad de estar allí en esa

misión particular. Rawls entró a Japón con las fuerzas de ocupación en septiembre de 1945. El tren en que iba su tropa pasó a través de los restos de Hiroshima poco después de su destrucción atómica en agosto de 1945, lo cual, junto con las noticias del Holocausto en Europa, tuvo un profundo efecto en él. Muchos de los amigos de Rawls de su regimiento y compañeros de clase de Calvert, la Escuela Kent y Princeton murieron en la guerra.

Al completar su servicio militar en enero de 1946, Rawls ingresó al posgrado en filosofía en la Universidad de Princeton mediante el *GI Bill* [un programa de apoyo del gobierno estadunidense para facilitar los estudios de los soldados participantes en la segunda Guerra Mundial], y pasó el año académico de 1947-1948 en Cornell. Terminó y defendió su tesis en 1949, justo antes de su matrimonio, y recibió el grado de doctor en junio de 1950. Escribió su disertación, guiado por W. T. Stace, sobre el conocimiento moral y los juicios sobre el valor moral del carácter. Rawls fue durante dos años instructor en Princeton (1950-1952), después de los cuales su contrato no fue renovado.

Rawls fue a Oxford con una beca posdoctoral Fulbright en el año académico de 1952-1953, donde fue miembro de la High Table en el Christ Church College. El año de Rawls en Oxford fue uno de los más formativos de su larga carrera. Mientras estuvo en Oxford, Rawls fue especialmente influenciado por las conferencias de H. L. A. Hart sobre filosofía del derecho, así como por seminarios de Isaiah Berlin y Stuart Hampshire, y participó en un grupo de discusión periódica que se reunía en las habitaciones de Gilbert Ryle.

Rawls regresó a los Estados Unidos en 1953 y asistió a la Universidad de Cornell en Ithaca, Nueva York, como profesor asistente de filosofía, donde se unió a su ex maestro Norman Malcolm en el colegio de profesores, y a sus compañeros de clase de Princeton y amigos de toda la vida, Rogers Albritton y David Sachs. Rawls pronto fue promovido a profesor de tiempo completo y permaneció en Cornell hasta 1959, cuando visitó la Universidad de Harvard durante un año. Se unió entonces al colegio de profesores en el Instituto Tecnológico de Massachusetts (MIT) en Cambridge, en 1960. Dos años después, Rawls ingresó como profesor en Harvard. Permaneció como miembro permanente del colegio de profesores de Harvard hasta su retiro en 1991, y continuó enseñando su curso de filosofía política hasta 1995.

En Harvard, Rawls ocupó la Cátedra John Cowles de Filosofía hasta 1978, cuando sucedió a Kenneth J. Arrow como profesor universitario James Bryant Conant, una de las más prestigiosas posiciones de Harvard. *Teoría de la justicia* fue publicada en 1971 y recibió el premio Phi Beta Kappa Ralph Waldo Emerson en 1972. Fue director del Departamento de Filosofía de Harvard de 1970 a 1974, y en 1974-1975 fue presidente de la Asociación Filosófica de los Estados Unidos, División Oriental. Rawls fue miembro del Departamento de Filosofía de Harvard durante sus mejores años. Entre sus colegas se encontraban W. V. O. Quine, Nelson Goodman, Hilary Putnam, Stanley Cavell, Robert Nozick, Rogers

Albritton, G. E. L. Owen, Roderick Firth, Israel Scheffler y su buen amigo, especialmente en sus años postreros, el lógico Burton Dreben. Los estudiantes de Rawls Martha Nussbaum, Warren Goldfarb, T. M. Scanlon y luego Christine Korsgaard se convirtieron en colegas en la segunda mitad de su carrera en Harvard.

En 1999, el presidente Clinton le otorgó a Rawls la Medalla Nacional de Humanidades. Se le otorgó el premio Rolf Schock de Lógica y Filosofía el mismo año. Recibió títulos honoríficos de las universidades de Oxford, Princeton y Harvard, universidades a las que se sentía especialmente apegado. Hombre callado, agudo y modesto, Rawls enseñó e influyó a muchos de los más conocidos filósofos contemporáneos de los Estados Unidos. Era una persona reservada que pasaba su tiempo en su trabajo o con su familia y amigos cercanos. Con regularidad declinó solicitudes de entrevistas y eligió no tener un papel activo en la vida pública. Conscientemente evitó el estatus de celebridad. Rawls creía que los filósofos son normalmente malentendidos cuando se dirigen al público y que, aunque la filosofía tiene una influencia importante en la vida política, ésta es indirecta, y pasan muchos años antes de que se convierta en parte de la conciencia moral de una comunidad.

El interés en la justicia que tuvo Rawls a lo largo de toda su vida se desarrolló a partir de su temprana preocupación (la cual se discute con gran detalle en la siguiente sección) por la cuestión básicamente religiosa: ¿por qué hay mal en el mundo y es redimible la existencia humana a pesar de ello? Esta pregunta finalmente lo condujo a investigar si una sociedad justa es posible en realidad. La obra de su vida estuvo dirigida al descubrimiento de lo que la justicia requiere de nosotros, y a mostrar que se halla dentro de las capacidades humanas dar realidad a una sociedad justa y a un orden internacional justo.

En sus últimos años, Rawls estuvo especialmente interesado en la historia, en particular en libros sobre la segunda Guerra Mundial y sobre Abraham Lincoln, a quien admiró como hombre de Estado que no hacía compromisos con el mal. Esos intereses son evidentes en las obras postreras de Rawls sobre la justicia entre las naciones. Rogers Albritton de la UCLA fue citado en la revista *Lingua Franca* diciendo de Rawls: “Jack es [...] un hombre que tiene un sentido moral increíblemente fino en sus tratos con otros seres humanos. No es meramente el autor de un gran libro; es un hombre muy admirable. Es el mejor de nosotros”.

En 1949 Rawls se casó con Margaret Warfield Fox, de Baltimore, al graduarse ella del colegio Pembroke, en la universidad de Brown. La señora Rawls es una artista; ha estado activa en la política local en Lexington, Massachusetts, y ha trabajado en planeación ambiental para el Estado. Entre sus muchos retratos se hallan varios de John Rawls. Participó en la edición y producción de los libros finales de John Rawls. John y Margaret Rawls tuvieron cuatro hijos. La familia Rawls vivió en una gran casa decimonónica de puertas blancas en Lexington, Massachusetts, en los comienzos de 1960, donde la señora Rawls sigue

residiendo.

En 1995 Rawls sufrió el primero de una serie de infartos. A pesar de una salud en declive, continuó trabajando durante la mayor parte de sus restantes siete años de vida. Con la ayuda de la señora Rawls y su amigo Burton Dreben, completó la importante segunda introducción a *Liberalismo político,* “La idea de la razón pública revisitada”, y su corto libro *The Law of Peoples*. Rawls también supervisó la edición y publicación de sus *Collected Papers* y los dos conjuntos de sus conferencias sobre filosofía, *Lectures on the History of Moral Philosophy* y *Justice as Fairness: A Restatement*. Sus *Lectures on the History of Political Philosophy* aparecieron en 2007. Con la aprobación de Rawls su esposa realizó un considerable trabajo de edición de copias preliminares sobre los últimos dos libros. John Rawls murió en su hogar el 24 de noviembre de 2002, tres meses antes de su cumpleaños número 82.

En una entrevista de 1990, Rawls dijo acerca de *Teoría de la justicia*: “Su tamaño y alcance fue un poco loco, en realidad. Al escribirlo calculé que tendría cerca de 350 páginas; cuando fue puesto en galeras y la imprenta me dijo que tenía casi 600 páginas (587 para ser exactos) me quedé pasmado”. Dijo después de haber completado el libro: “Había planeado hacer otras cosas principalmente conectadas con la tercera parte del libro, que era la que más me gustaba, la parte sobre psicología moral. [...] Nunca he logrado hacerlo”. En algunas observaciones, todas inéditas, sobre “My Teaching” (1993), Rawls dice:

La parte del libro que siempre me gustó más fue la tercera, sobre psicología moral. La recepción de mi libro, no obstante, me tomó por sorpresa y busqué una explicación. Supuse que tenía algún mérito, pero siempre he creído que lo principal de su atractivo más amplio descansa en la situación de ese tiempo, el tiempo de la guerra de Vietnam y el estado de la cultura académica y política de entonces. Durante un largo periodo hubo apenas unas cuantas obras de ese tipo —pienso en Berlin y Hart, Barry y Walzer—; de ahí que hubiese, parece, una sentida necesidad de ellas. El libro daba una demostración, no importa cuán defectuosa, de que se podía hablar acerca de sus temas como una parte coherente de la filosofía, apoyada por argumentos muy razonables, y no simplemente como la expresión de las opiniones y sentimientos de uno. Decidí que debía estudiar muchas de las críticas, ya que había muy buenas objeciones de personas como Arrow, Sen y Harsanyi, así como de Hart y Nagel, Nozick y Scanlon, por mencionar unos cuantos. Quería encontrar maneras de fortalecer la idea de la justicia como equidad y de responder a sus objeciones.

Sobre su docencia Rawls dijo:

[Una] cosa que traté de hacer fue presentar el pensamiento de cada escritor en lo que yo consideraba era su forma más fuerte. Tomé en serio la observación de Mill en su reseña de [Adam] Sedgwick: “Una doctrina no es juzgada en absoluto hasta que es juzgada en su mejor forma” (*Collected Works of J. S. Mill:* X, 52). Así que traté de hacer precisamente eso. No obstante no dije, al menos no intencionalmente, lo que para mi mente debieron haber dicho, sino lo que dijeron, apoyado por lo que veía como la más razonable interpretación de su texto. El texto tiene que ser conocido y respetado, y la

doctrina presentada en su mejor forma. Dejar de lado el texto parecía ofensivo, una especie de fingimiento. Si me apartaba de él —no hay daño en ello— tenía que decirlo. Enseñando de ese modo, creía que las concepciones del escritor se hacían más fuertes y más convincentes, y que sería para los estudiantes un objeto de estudio más digno.

Varias máximas me guiaron al hacer esto. Siempre supuse, por ejemplo, que los escritores que estábamos estudiando eran siempre mucho más inteligentes que yo. Si no lo eran, ¿por qué estaba perdiendo mi tiempo y el tiempo de los estudiantes estudiándolos? Si veía un error en sus argumentos, suponía que ellos también lo habían visto y debían de haberlo tratado, pero ¿dónde? Así que buscaba su solución, no la mía. A veces su solución era histórica: en su día la pregunta no necesitaba ser planteada, o no surgiría o no sería fructíferamente discutida. O había una parte del texto que había pasado por alto o que no había leído.

Aprendemos filosofía moral y política, y desde luego cualquier otra parte de la filosofía, estudiando los ejemplares —aquellas figuras notables que han hecho intentos apreciados—, tratamos de aprender de ellos y, si tenemos suerte, de encontrar un camino que vaya más allá de ellos. Mi tarea era explicar a Hobbes, Locke y Rousseau, o Hume, Leibniz y Kant tan clara y enérgicamente como podía, siempre poniendo atención y cuidado a lo que realmente habían dicho.

El resultado fue que estuve poco dispuesto a plantearle objeciones a los ejemplares —eso es demasiado fácil y pierde de vista lo que es esencial—, aunque fue importante señalar objeciones que buscaron corregir quienes más tarde trabajaron en la misma tradición, o concepciones de otros, quienes, en otra tradición, pensaron que eran erróneas. (Aquí creo en la concepción del contrato social y en el utilitarismo como dos tradiciones.) De otra manera el pensamiento filosófico no puede progresar y sería misterioso cómo es que escritores posteriores llegaron a plantear las críticas que hicieron.

Motivaciones que sustentan la obra de Rawls

Es difícil decir cuáles son las motivaciones que llevan a un gran filósofo a desarrollar una posición filosófica. Afortunadamente, algunos filósofos son explícitos acerca de sus objetivos. En sus conferencias Rawls destacó la importancia de leer el prefacio a cualquier obra filosófica para entender algo de las razones del filósofo para escribir un libro. En el prefacio a *Teoría de la justicia*, Rawls indica que una de sus finalidades principales es desarrollar la concepción moral de la justicia más apropiada para una sociedad democrática, una concepción moral que fuera más apropiada para interpretar los valores democráticos de la libertad y la igualdad que la reinante tradición utilitarista. Por esta razón, dice Rawls, buscó revivir la doctrina filosófica del contrato social que brota de Locke, Rousseau y Kant. La preocupación de Rawls por la justicia democrática vino a dominar cada vez más sus objetivos en la segunda mitad de su carrera, al elaborar la posición que llamó “liberalismo político”. Pero, antes de su casi exclusiva concentración en la justicia democrática, Rawls llegó a la filosofía política por una preocupación en cuestiones más generales.

En sus años iniciales y también en los finales en Princeton, Rawls se interesó profundamente en la teología y su relación con la ética. La tesis de licenciatura

honorífica de Rawls en Princeton fue sobre los problemas religiosos del pecado de la humanidad y la posibilidad de la comunidad.[1] Su interés lo condujo a plantearse asistir a la Divinity School e ingresar al ministerio episcopal. Pero intervino el servicio en la segunda Guerra Mundial. La guerra y su experiencia como soldado le hicieron repensar su religión y particularmente la posibilidad de la bondad humana.

La maldad horrenda conduce a las personas a tener convicciones sorprendentemente diferentes acerca de la humanidad y la religión. La doctrina cristiana ortodoxa está en muchos aspectos construida en torno a una suposición acerca de la corrupción de la naturaleza humana, la cual pretende explicar por qué hay tanta maldad en el mundo.[2] El "pecado original" no fue sólo la caída de Adán y Eva, sino un pronunciamiento acerca del carácter originalmente defectuoso que reside en todos los seres humanos y motiva sus acciones. La carnicería masiva de la segunda Guerra Mundial condujo a Rawls a cuestionarse ésta y otras creencias religiosas. ¿Por qué un Dios benevolente crea humanos para que estén *naturalmente* inclinados a aceptar, ya no digamos a ser parte de tal carnicería masiva y destrucción de otros humanos? Más que inspirar a Rawls a reafirmar la doctrina cristiana, la horrenda maldad de la segunda Guerra Mundial lo condujo a renunciar a ella. Abandonó el cristianismo porque la moralidad de Dios (en tanto que opuesta a la moralidad de la humanidad) no tenía sentido para él. En sus observaciones inéditas sobre su religión, Rawls dijo:

> Cuando Lincoln interpreta la guerra civil como el castigo de Dios por el pecado de la esclavitud, merecido igualmente por el norte y el sur, Dios es visto actuando justamente. Pero el Holocausto no puede ser interpretado de ese modo, y todos los intentos por hacerlo que he leído son repugnantes y malvados. Para interpretar la historia como expresión de la voluntad de Dios, la voluntad de Dios debe estar de acuerdo con las ideas más básicas de la justicia como nosotros las conocemos. ¿Pues qué otra cosa podría ser la justicia más básica? Así que pronto rechacé la idea de la supremacía de la voluntad divina como también repugnante y malvada.

El problema que Rawls encontró en el cristianismo no fue simplemente que Dios permitía que sucedieran maldades como el Holocausto y el bombardeo y destrucción indiscriminada de las ciudades alemanas y japonesas, y sus poblaciones civiles. Rawls cuestionaba cómo era posible la existencia de un Dios benevolente y digno de veneración que hubiera *creado* a la especie humana de tal modo que su voluntad fuese naturalmente corrupta y predestinada a cometer maldades, grandes y pequeñas. Rawls tampoco podía encontrar sentido en un Dios que interviene selectivamente en el mundo en respuesta a las oraciones y sólo en respuesta a las oraciones de los creyentes cristianos. ¿En verdad las oraciones de los millones que murieron en el Holocausto no habrían movido a Dios a hacer algo en respuesta? Por estas y otras razones, las acciones del Dios cristiano le parecían a Rawls por completo arbitrarias. Un ser arbitrario tal no era digno de fe y veneración de nuestra parte. Dijo Rawls:

Todas estas doctrinas se tornaron imposibles para que las tomara con seriedad, no en el sentido de que la evidencia para las mismas era débil o dudosa. Más bien representan a Dios como un monstruo movido solamente por su propio poder y gloria. ¡Como si títeres miserables y distorsionados, tal y como los humanos eran descritos, pudieran glorificar algo!

Finalmente, Rawls creyó que el cristianismo y la religión en general tenían la actitud equivocada hacia la moralidad. Las grandes religiones dicen que un dios es necesario, no simplemente para poner en vigor la justicia y contraponerse a la inmoralidad humana, sino para crear moralidad y el ámbito del valor. Pero si Dios fuese a ser concebido como bueno y digno de veneración, entonces la moralidad y el valor deberían tener alguna fuente original distinta de la voluntad de Dios. Seguramente Dios debe tener razones para las leyes morales que promulga, y si esto es así entonces la moralidad y la justicia deben tener sus bases en razones accesibles a seres racionales como nosotros. Rawls dijo en sus observaciones inéditas sobre "My Religion":

El razonamiento en sus formas más básicas es constante con respecto a los varios tipos de seres que lo ejercitan. Por ende el ser de Dios, no importa cuán grandes sean los poderes divinos, no determina los cánones esenciales de la razón. Más aún... los juicios básicos de la razonabilidad deben ser los mismos, ya sea que fueren hechos por la razón de Dios o por la nuestra. Este contenido invariante de la razonabilidad —sin el cual nuestro pensamiento se derrumba— no permite otra cosa, no importa cuán piadoso pudiera parecer atribuir todo a la voluntad divina.

Rawls creía que la moralidad no tiene necesidad de un Dios que la justifique. Más bien, si hay una creencia justificada en la existencia de cualquier dios, ello depende de las necesidades de la moralidad. Al igual que Kant, Rawls creía que, si Dios fuese necesario para la moralidad, sería para proveernos con la confianza de que la "utopía realista" de una sociedad justa y un mundo justo es posible, pues sin la confianza de que la justicia puede lograrse sobre la Tierra, las personas razonables podrían volverse escépticas, perder su sentido de la justicia y, finalmente, caer en el cinismo y la injusticia. Para Kant, esta posibilidad condujo al postulado de que Dios existe para garantizar que el bien humano (la felicidad) es "congruente" con la justicia y la virtud moral de una persona. Rawls recurrió a un argumento no religioso para mostrar que la justicia y el bien humano eran "congruentes" y, por ende, que una sociedad plenamente justa o "bien ordenada" es una "utopía realista".

La preocupación de Rawls por la posibilidad de lograr la justicia y su compatibilidad con la naturaleza humana y el bien humano fue una influencia impulsora detrás de su obra escrita. En *Teoría de la justicia,* explica en buena medida su concentración en la psicología moral y el desarrollo del sentido de la justicia, así como en los problemas de la factibilidad y la "estabilidad" de una concepción de la justicia, y si la justicia es un modo racional de vida. También sustenta las subsecuentes revisiones que hizo Rawls de la justicia como equidad

y su transición al liberalismo político. Finalmente, se halla detrás su rechazo al cosmopolitismo, a un principio de distribución global, y a otros elementos de su explicación de la ley de los pueblos. Todo esto será discutido en su momento. El punto biográfico que merece destacarse aquí es que, al rechazar la doctrina cristiana, Rawls estaba rechazando el pesimismo del cristianismo acerca de la naturaleza humana y su escepticismo acerca de las capacidades de la humanidad para la justicia, para encontrar significado en esta vida y para redimirse a sí mismo. Rawls da testimonio de la centralidad de esta preocupación en el párrafo final de su última publicación, *The Law of Peoples:*

Si una sociedad de pueblos razonablemente justa cuyos miembros subordinan su poder a finalidades razonables no es posible, y si los seres humanos son en buena medida amorales, si no es que incurablemente cínicos y autocentrados, uno podría preguntar, con Kant, si vale la pena que los seres humanos vivan sobre la Tierra[3] [LP, 128].

Una suposición fundamental de la psicología moral de Rawls es que los humanos no somos por naturaleza corruptos, amorales o movidos puramente por motivos egoístas, sino que tenemos disposiciones genuinas hacia la sociabilidad. Si la cooperación social —en tanto que opuesta al comportamiento eficientemente coordinado— ha de ser posible, los humanos debemos tener por lo general un sentido efectivo de la justicia, o la voluntad de obrar de acuerdo con términos equitativos de cooperación. Rawls creía que los humanos somos capaces de regular nuestros afanes de acuerdo con los requerimientos de la justicia y que somos capaces de querer y hacer la justicia por sí misma, incluso cuando ello impone demandas que entran en conflicto con nuestras finalidades más importantes. La justicia es compatible con la naturaleza humana, no somos proclives a versiones seculares o religiosas del pecado original. Más aún, Rawls buscó intensamente mostrar cómo es que el ejercicio apropiado de nuestro sentido de la justicia es compatible con el bien humano, y cómo es que vale la pena hacer justicia por mor de ella misma. Es difícil entender a Rawls sin estas suposiciones y aspiraciones.

Influencias históricas

Influencias contemporáneas

La agenda de investigación de Rawls fue sólo moderadamente influida por los estudios contemporáneos en filosofía moral y política. En las décadas de 1950 y 1960, la filosofía moral estuvo en buena medida enfocada en cuestiones "metaéticas" con respecto al significado de los términos morales y la posibilidad de enunciados morales verdaderos. El análisis conceptual, en buena medida inspirado por la filosofía del lenguaje ordinario de Oxford, dominó las

discusiones filosóficas en filosofía moral. No importa qué tanto haya sido influido tempranamente por Wittgenstein y la filosofía de Oxford en otra dirección; Rawls creía que el análisis de los conceptos morales, aunque podría resultar útil, por sí mismo revela poco acerca de la sustancia de los principios morales. "El análisis de los conceptos morales y el concepto *a priori,* por más que sean entendidos tradicionalmente, tienen una base demasiado restringida", dice, para desarrollar una teoría moral (*TJ,* 59).

Rawls desarrolló por su cuenta la idea de la posición original de manera independiente a principios de la década de 1950, empezando con una idea en su tesis doctoral, parte de la cual fue publicada como su primer artículo, "Outline for a Decision Procedure in Ethics" (1951).[4] En este artículo Rawls sugiere una explicación de la justificación moral de "principios razonables" para resolver conflictos de interés. Esta explicación está formulada en términos de un hipotético "procedimiento de decisión razonable" en el cual "jueces competentes", que son razonables y tienen "un conocimiento comprensivo de los intereses humanos", buscan principios de resolución que den cuenta de sus "juicios morales considerados". "Principios razonables" son aquellos que son "aceptables para todos, o casi todos, los jueces competentes" (CP, 11). Rawls dice en su entrevista de 1990 con *The Harvard Review of Philosophy* que empezó coleccionando notas que posteriormente evolucionaron para convertirse en *Teoría de la justicia* en el otoño de 1950, después de completar su tesis. Durante este periodo estudió economía con W. J. Baumol y leyó cuidadosamente a Paul Samuelson sobre la teoría del equilibrio general y la economía del bienestar, *Value and Capital* de J. R. Hicks, los *Elementos* de Walras, *Ethics of Competition* de Frank Knight y la obra seminal de Von Neumann y Morgenstern en teoría de juegos.

Como resultado de todas estas cosas —no me preguntes cómo—, más el material sobre teoría moral escribí mi tesis, y a partir de eso, en 1950-1951 se me ocurrió la idea que finalmente se convirtió en la posición original. La idea era diseñar una constitución de la discusión a partir de la cual pudieran resultar principios razonables de justicia. En ese tiempo tenía un procedimiento más complicado que el que finalmente logré obtener.

HRP: ¿Publicó esa fórmula original más complicada?

JR: No, no pude elaborarla.[5]

Rawls era en buena medida autodidacta en filosofía política. El único curso que tomó al respecto fue como estudiante de licenciatura en Princeton, impartido por el discípulo de Wittgenstein y filósofo del lenguaje, Norman Malcolm. En ninguna parte menciona Rawls la influencia de su supervisor de tesis, el académico experto en Hegel, W. T. Stace. Rawls parece haber estudiado en gran medida a los grandes clásicos de la filosofía política moral por sí mismo. Buscó empeñarse y abordar críticamente las obras de los principales filósofos morales y políticos desde Platón y Aristóteles. En muchos aspectos su filosofía es

una conversación continuada con ellos. Las interpretaciones de Rawls de los principales filósofos modernos políticos y morales desde Hobbes se hallan disponibles en sus conferencias publicadas, y un lector puede obtener una percepción invaluable sobre la justicia en las obras de Rawls en estas conferencias. En filosofía moral éstas incluyen extensos trabajos sobre Kant, así como sobre el perfeccionismo de Leibniz, el utilitarismo de Hume y la filosofía del derecho de Hegel, todos reunidos en *Lectures on the History of Moral Philosophy,* así como en *Lectures on the History of Political Philosophy*. El segundo libro contiene conferencias sobre la filosofía política moral de los contractualistas sociales Hobbes, Locke y Rousseau; los utilitaristas Hume, Sidgwick y J. S. Mill, y sobre Karl Marx. No hay espacio aquí para tratar detenidamente las conferencias de Rawls sobre las grandes figuras históricas que tan profundamente lo influyeron. A lo sumo sólo puedo tocar algunos aspectos destacados.

Rawls y la tradición del contrato social

Rawls dice que su finalidad en *Teoría* es "generalizar y llevar la teoría tradicional del contrato social representada por Locke, Rousseau y Kant a un nivel más elevado de abstracción" (*TJ,* 9-10). Uno de los principales logros filosóficos de la obra de Rawls ha sido el de revivir esta tradición, la cual estuvo moribunda por mucho tiempo a pesar de que todavía es una tradición histórica mundial en filosofía política. La doctrina del contrato social proveyó alguna vez la justificación primaria para las revoluciones democráticas y republicanas del siglo XVIII, incluyendo la Declaración de Independencia de los Estados Unidos y la Declaración de los Derechos del Hombre francesa. Pero, desde los argumentos utilitaristas de Hume y Jeremy Bentham en contra de ella, la doctrina del contrato social no ha sido tomada seriamente entre los filósofos políticos y morales, aun cuando la idea de un "contrato social" era celebrada por la sabiduría política popular.

La idea básica de esta teoría de los "derechos naturales" del contrato social (como la llama Rawls, véase *TJ,* 42) es que una constitución legítima es aquella en la que podrían estar de acuerdo personas libres e iguales desde una posición de derecho igual y jurisdicción política igual. Lo que primariamente distingue esta teoría de los derechos naturales de Hobbes y de las concepciones hobbesianas del contrato social es que las teorías de los derechos naturales hicieron ciertas suposiciones morales acerca de los derechos y deberes de los individuos desde el comienzo, las cuales funcionan como condiciones morales y constriñen el contrato social y cualesquiera leyes acordadas resultantes. En esta tradición, se supone que las personas racionales son igualmente libres por derecho natural *(de jure)* y que tienen derechos iguales de jurisdicción política para gobernarse a sí mismos, así como ciertos derechos personales (libertad de

conciencia, por ejemplo), los cuales no pueden enajenar. Locke supone que un "derecho igual a la libertad natural" es una "ley de la naturaleza", mientras que Kant dice que el "derecho innato a la libertad" es el único derecho original que pertenece a todas las personas por virtud de su humanidad, y que este derecho contiene en sí mismo la "igualdad innata" de la humanidad.[6] En la interpretación del contrato social de Locke que hace Rawls, una constitución legítima es aquella que podría ser contratada por personas libres en una posición de derechos iguales y jurisdicción política igual (definida por un estado de la naturaleza), sin que nadie viole el de los otros o enajene sus derechos naturales propios, o sin que alguien tenga que violar cualquiera de los derechos que se deben a Dios para preservarse uno mismo y al resto de la humanidad, o sin hacer nada irracional que pusiera a uno en una situación peor que en un estado de naturaleza.[7]

Por contraste, las doctrinas hobbesianas del contrato suponen que las personas racionales son o bien autointeresadas o a lo sumo pretenden promover solamente sus propios intereses y concepciones del bien; no hay restricciones morales, tales como los derechos morales de otros, en la prosecución racional de sus intereses antes del contrato social. El contrato social hobbesiano es una solución intermedia racional entre intereses esencialmente en conflicto, en el que todas las partes acuerdan cooperar observando ciertas restricciones razonables, con la condición de que también otros se ciñan a ellas, para que todos puedan efectivamente proseguir sus propios intereses. En la explicación de Hobbes, individuos puramente racionales son movidos a garantizar sus intereses fundamentales para su autopreservación y la de sus afectos conyugales, además de procurar los medios para una vida cómoda; para hacerlo acuerdan autorizar a una persona, el Soberano, a ejercer cualquier poder político que estime necesario para imponer los Artículos de la Paz. El contrato social de Hobbes es un acuerdo de autorización por el cual una persona queda autorizada por todos a ejercer un poder *de jure* casi absoluto (y un poder absoluto de hecho) para mantener la paz y promover condiciones de prosperidad.[8]

La posición original de Rawls, en efecto, combina elementos tanto de la teoría del derecho natural como de la teoría hobbesiana del contrato social. Al igual que las concepciones hobbesianas, las partes del contrato social de Rawls —la "posición original"— hacen una elección puramente racional: no están moralmente motivadas; sólo buscan elegir términos de cooperación que promuevan mejor su propio bien particular y sus intereses fundamentales (que Rawls define de una manera diferente de la de Hobbes). Aun así, la posición del contrato social de Rawls difiere considerablemente de las concepciones hobbesianas en que niega que los principios morales de justicia sean simplemente el producto de una elección puramente racional diseñada para promover el interés individual. Al igual que las posiciones de derecho natural de Locke, Rousseau y Kant, Rawls estructura su contrato social de tal manera que los juicios de sus partes estén constreñidos por condiciones morales,

primariamente el “velo de la ignorancia” y las cinco restricciones formales del derecho. El velo hace que los contratantes de Rawls sean ignorantes de todos los hechos acerca de sí mismos y la sociedad; de ahí que sean conducidos a una decisión imparcial. Como a las partes de Locke se les prohíbe explícitamente ponerse de acuerdo en cualquier cosa que pudiese comprometer los derechos iguales de cualquiera a la libertad de conciencia, así a las partes de Rawls se les prohíbe ponerse de acuerdo en principios de justicia que comprometan esta y otras libertades básicas.

La naturaleza hipotética del acuerdo de Rawls en la posición original se parece a la idea del contrato original de Kant, del cual Kant dice que es un contrato social hipotético y no real. En la lectura de Rawls *todos* los proponentes principales de la tradición del contrato social, desde Hobbes, a través de Locke y Rousseau, hasta Kant, consideran el contrato social como un experimento de pensamiento hipotético que está diseñado para mostrar cuáles son los términos más razonables de cooperación entre personas racionales que son consideradas iguales. No es esencial al argumento de ninguno de los principales proponentes de la doctrina del contrato social el que haya habido o llegue a haber alguna vez algún contrato social real acordado por todos los miembros (adultos) de una sociedad. El hecho de que las personas realmente se pongan de acuerdo en algo, incluso si lo hacen de forma unánime, no tiene importancia moral por sí mismo, a menos que su acuerdo satisfaga primeramente varias condiciones razonables (morales) y racionales (evaluativas), que tengan conocimiento adecuado, aprecien hechos relevantes, razonen correctamente, etcétera.

Considérese ahora la crítica utilitarista de Hume y Bentham a la doctrina del contrato social. La crítica básica de Hume a Locke y a la “doctrina *Whig* del asentimiento” es que el ejercicio legítimo del poder político, así como los deberes de lealtad de los individuos a respetarlo y a obedecer las leyes, no pueden ser justificados por el consentimiento popular. Pues no sólo tal consentimiento jamás ha tenido lugar en ninguna parte, sino que, incluso si alguna vez en el pasado distante lo hubiera tenido, no podemos estar vinculados por las promesas de nuestros antepasados. Incluso si las personas aprobaran ahora los poderes de gobierno, todavía necesitaríamos preguntar: ¿por qué deberían respetar sus promesas y acuerdos de acatar las leyes y obedecer a la autoridad política? Pues seguramente no hay nada sacrosanto acerca de tales acuerdos cuando resultan en gran perjuicio para otros o para aquellos que los hicieron. Hume dice que la única justificación para mantener nuestras promesas y acuerdos es que promuevan la *utilidad pública,* “la conveniencia y necesidades de la humanidad”.[9] Pero la legitimidad de los gobiernos, nuestro deber de lealtad, y el deber de obedecer las leyes tienen el mismo fundamento, la utilidad pública. Es entonces una innecesaria divagación buscar justificación a esos derechos apelando al deber de mantener nuestras promesas. La doctrina del contrato social, concluye Hume, es superficial e innecesaria; no representa las verdaderas

razones para nuestros deberes políticos.

La crítica de Hume ha sido generalizada y aplicada a las concepciones contractualistas de Rawls y otros contemporáneos (como T. M. Scanlon).[10] Consideraremos después cómo se desempeña la doctrina del contrato de Rawls ante esta fuerte objeción. En las conferencias sobre "El Contrato Original" de Hume, Rawls dice que Hume leyó mal a Locke en varios aspectos. Para empezar, como prueba de la legitimidad de las constituciones políticas, el contrato social de Locke no requiere un consentimiento real. Incluso si nuestros antepasados acordaron un contrato social y la constitución, esto no es lo que ahora la legitima. Más bien, la doctrina del contrato social de Locke dice (según Rawls) que ningún gobierno es legítimo a menos que *pudiese* haber sido acordado por individuos racionales, partiendo de una posición de derechos iguales e igual jurisdicción política, sin que nadie viole sus deberes ante Dios o la humanidad, o enajene sus derechos morales fundamentales, o esté de acuerdo en algo que los coloque en una condición peor (algo benigno, lockeano) que en la del estado de naturaleza. Si la constitución pasa esta prueba de legitimidad constitucional, es una cuestión filosófica y no histórica.

En contraste con la explicación contractualista de la legitimidad política de Locke, la explicación de éste respecto de las *obligaciones políticas de los individuos,* incluyendo sus deberes de lealtad hacia regímenes particulares, *dice* que se requiere un consentimiento real expresado para que alguien se convierta en miembro permanente de una sociedad. El mero hecho de haber nacido en los Estados Unidos no tendría que convertirme en un ciudadano; la ciudadanía debería depender de que otorgue mi expreso consentimiento a unirme a esta sociedad política y a aceptar los deberes de ciudadanía que impone (pelear sus justas guerras, servir en los jurados, etcétera). Desde luego, nuestro deber de obedecer las leyes de una sociedad es algo diferente, y no debería requerir que demos nuestro consentimiento real, pues esto daría a las personas vía libre para desobedecer la ley a voluntad. Pero, contrariamente a la lectura de Hume, Locke nunca dice que se requiera un consentimiento real para este deber. Para Locke, nuestro deber de obedecer las leyes de una constitución legítima brota de nuestros deberes naturales hacia Dios de preservarnos a nosotros mismos y al resto de la humanidad, lo cual incluye el deber de respetar a las personas y la propiedad de otros. Pero, cualesquiera que sean las posiciones de Locke sobre los deberes de obedecer las leyes y mantener la lealtad hacia gobiernos particulares, no deben confundirse con su tesis del contrato social. Esa tesis es una prueba hipotética para determinar no estos o aquellos deberes de los individuos, sino la legitimidad de las constituciones políticas y los deberes de los gobiernos que son sus agentes.

Si ésta es una respuesta adecuada a Hume, entonces, como sostiene Rawls, la crítica sustantiva de Hume de que el contrato social de Locke es un divagar innecesario sólo puede ser evaluada aplicando tanto el principio de la utilidad de

Hume como el contrato social de Locke para ver si identifican los mismos tipos de gobiernos como legítimos e ilegítimos. Sólo si lo hacen es exitoso el argumento de Hume en contra de Locke. El problema es que es difícil ver por qué las constituciones que *pudieron* acordarse desde una posición de derechos iguales (el estándar de Locke) deberían corresponder exactamente a las constituciones que promueven una mejor utilidad pública (el estándar de Hume). Hume mismo tuvo reservas acerca de la resistencia a las monarquías absolutas, la misma forma de gobierno que Locke condena vía su teoría del contrato social. A menos que pueda demostrarse que la prueba de Hume de la utilidad pública justifica las mismas constituciones justificadas por la doctrina del contrato social de Locke, la crítica de Hume de que la doctrina de Locke es redundante fracasa. Uno empieza a sospechar que el argumento utilitarista tradicional en contra de las doctrinas del contrato social está basado en una confusión.

Rousseau

Mientras que la doctrina del contrato de Locke se halla entre las más importantes defensas filosóficas del liberalismo, la doctrina del contrato de Rousseau es una de las más apasionadas, brillantes y, no obstante, enigmáticas defensas filosóficas de la democracia. Hay al menos tres aspectos importantes de la posición de Rousseau que tienen paralelos en Rawls.

Primero, se halla la doctrina de la bondad natural de Rousseau, incluyendo su rechazo de la doctrina cristiana del pecado original y la explicación hobbesiana de la naturaleza humana como puramente interesada en sí misma y naturalmente indiferente a la suerte de los otros.[11] Rawls aceptó en buena medida la posición rousseauniana de que el tipo de personas que somos está parcialmente determinado por las instituciones sociales y políticas que creamos y mantenemos. Los humanos, al igual que todas las criaturas, estamos motivados por el "amor propio" y por una preocupación por nuestro propio bien, pero ésta no es nuestra única motivación. Los humanos también tenemos inclinaciones sociales naturales, incluyendo una capacidad natural para la simpatía y la compasión hacia el prójimo, la cual no puede ser ni alentada ni extinguida por las circunstancias sociales. Más aún, los humanos somos capaces de justicia, y en circunstancias normales de la vida social desarrollamos un sentido de la justicia dirigido hacia aquellos con quienes mantenemos relaciones de cooperación. Rawls menciona la explicación del aprendizaje moral en *Emilio* de Rousseau como el comienzo de una tradición en la psicología moral que influyó profundamente su explicación de las etapas de desarrollo moral y el sentido de la justicia (TJ, 415-416).

Segundo, Rawls afirma la idea de Rousseau de que los derechos iguales de participación política son centrales a la libertad individual. En el contrato social

de Locke se imagina que la gran mayoría de las personas habrán de enajenar sus derechos políticos naturales para obtener los beneficios de la sociedad política. Los derechos políticos iguales no se hallan entonces entre las libertades inalienables; Locke fue un liberal pero no un demócrata. Rawls acepta la posición de Rousseau de que enajenar las libertades políticas es abandonar gran parte de la propia libertad, incluyendo las bases primarias para la autoestima individual *(amour propre)*. Rawls no suscribió la romántica concepción de Rousseau de la democracia directa, la cual requiere que todos los ciudadanos participen activamente elaborando las leyes. Salvo por la participación directa de los ciudadanos en los asuntos del gobierno local (reuniones del pueblo, etc.), es impráctico para la mayoría de los propósitos en las sociedades modernas. Pero, al igual que Rousseau, Rawls consideraba de importancia fundamental y esencial para el bien de una persona alcanzar el estatus de igualdad de ciudadano. El involucramiento democrático y la participación son las actividades primarias para el desarrollo y ejercicio de la capacidad para el sentido de la justicia.

Tercero, la doctrina de Rousseau de la voluntad general influyó en la explicación de la votación de Rawls y también en su explicación de la razón pública. Para Rousseau es deber de los ciudadanos y los legisladores votar, no su "voluntad particular" o las preferencias personales de una mayoría, sino más bien sus juicios concienzudos e informados respecto del bien común. El bien común para Rousseau es la justicia, la cual consiste en las medidas necesarias para lograr la libertad e igualdad de los ciudadanos. Votar la voluntad general es entonces votar lo que requiere la justicia. Rawls suscribe esta posición en su explicación de la democracia. Los legisladores han de votar juicios ponderados con respecto a las leyes mandatadas por el principio de la justicia (*TJ,* secc. 54). "La discusión legislativa ha de concebirse no como una contienda de intereses, sino como un intento de conseguir el mejor programa político, definido por los principios de justicia. [...] El deseo único de un legislador imparcial es tomar la decisión correcta al respecto..." *(TJ,* 326). La explicación de la democracia de Rawls ha estimulado mucho de las discusiones corrientes sobre la "democracia deliberativa".[12] Conectada con la democracia deliberativa se halla la idea de la razón pública de Rawls, una idea que se encuentra también inicialmente en Rousseau y luego en Kant.[13] Para Rawls, las razones públicas son las consideraciones sobre las que deben apoyarse los ciudadanos y los legisladores para alcanzar una decisión sobre las leyes y las políticas públicas. No deberíamos votar sobre la base de lo que Rousseau llama nuestras "razones privadas", sino solamente por el balance de las razones públicas. Un papel de una concepción liberal de la justicia es proveer el "contenido de la razón pública".

Kant

Las largas conferencias de Rawls sobre Kant (alrededor de 200 páginas en

LHMP) indican que Kant es el filósofo que más profundamente influyó en él. Desde la idea de "la prioridad del derecho sobre el bien" y la interpretación kantiana de la justicia como equidad en *Teoría de la justicia,* al constructivismo kantiano (y posteriormente político) y la independencia de la teoría moral, luego a la concepción de la personalidad moral y la distinción entre lo razonable y lo racional en *Liberalismo político* y, finalmente, al rechazo de un estado mundial y la idea de una "utopía realista" en *La ley de los pueblos* de Rawls, uno puede discernir que muchas de sus ideas principales estuvieron profundamente influidas por su entendimiento de Kant.

Con frecuencia se entiende la concepción de justicia de Rawls como una interpretación de la idea de respeto a las personas de Kant. Pero aquí, nuevamente, Rawls insiste en que es un error pensar que una concepción moral se pueda alcanzar analizando o interpretando las ideas del "respeto o del valor intrínseco de las personas [...] Son estas ideas, precisamente, las que requieren una interpretación" (*TJ* 529). Podría decirse que la obra de Rawls dilucida la idea de "respeto por las personas como personas libres e iguales que son tanto razonables como racionales". Pero incluso esto no dice mucho hasta que uno empieza a llenar las definiciones de Rawls de estos oscuros conceptos y los principios que están asociados con éstos y otras ideas centrales en su teoría. Así como Kant pensó que respetar a la humanidad como un fin en sí mismo requiere que nos sujetemos al imperativo categórico, para Rawls respetar a las personas plenamente como libres, iguales, razonables y racionales requiere que cooperemos con ellas en términos especificados por los principios de justicia. En tanto que buscamos develar el significado para Rawls del respeto a las personas, es explicado por la justicia como equidad.

Kant tuvo poca influencia directa sobre los borradores iniciales de *Teoría de la justicia* de Rawls en las décadas de 1950 y 1960 (la mayoría de los primeros seis capítulos y el capítulo 8 sobre el sentido de la justicia). La interpretación kantiana de la justicia como equidad (*TJ,* secc. 40) fue escrita relativamente tarde y fue incorporada en *Teoría de la justicia* primariamente para mostrar cómo la justicia como equidad era "congruente" con el bien (*TJ,* secc. 86). Después de *Teoría de la justicia,* Rawls llegó a estar crecientemente influido por Kant. Sólo en sus obras finales, Rawls buscó distanciarse de Kant para evitar fundamentos controversiales para el liberalismo político (*LP,* 99-100).

La filosofía moral de Kant, no tanto su filosofía política, influyó en Rawls. La mayor parte de lo que consideraba importante en la filosofía política de Kant lo atribuía a Locke y Rousseau, e incluía el desarrollo de sus concepciones por Kant (e. g., el derecho innato a la libertad, el contrato original, la voluntad general, etc.). La excepción son los escritos de Kant sobre justicia internacional, los cuales influyeron en *La ley de los pueblos* de Rawls. Compárese el párrafo concluyente de *La ley de los pueblos* (hacia el final de la tercera sección) con la explicación de Rawls de la idea de Kant de "fe razonable": "La fe política razonable [...] es la fe

de que tal sociedad internacional pacífica de los pueblos es posible y favorecida por las fuerzas de la naturaleza. Abandonar esta fe es renunciar a la paz y la democracia, y eso es algo que nunca podemos hacer en tanto que afirmemos tanto la ley moral como la libertad humana" (*LHMP,* 321). Vale la pena mencionar el paralelo entre la idea de Kant del reino (o ámbito) de los fines y la idea de Rawls de una sociedad bien ordenada. Como el ámbito de los fines de Kant es un mundo social en el que todos aceptan y cumplen con el imperativo categórico, la sociedad bien ordenada de Rawls es un mundo social donde todos aceptan y normalmente satisfacen los principios de la justicia. Más aún, como los agentes morales conscientes aplican el imperativo categórico razonando acerca de máximas que son generalmente aceptables en el ámbito de los fines, la visión original de Rawls elige principios de justicia que serán generalmente aceptables entre los miembros de una sociedad bien ordenada (*TJ,* 410-411).

El utilitarismo: Hume, Sidgwicky Mill

La explicación de la convención de justicia de Hume fue una de las primeras influencias históricas principales sobre Rawls. El segundo artículo de Rawls, "Two Concepts of Rules", intenta entender el utilitarismo en buena medida sobre las líneas que sugiere Hume, defendiéndolo en contra de objeciones comunes al utilitarismo. Rawls propone que deberíamos concebir la justicia en términos de las reglas de una práctica social o "convención", como dice Hume. Con él, Rawls sostiene que acuerdos promisorios y contractuales, propiedad, castigo y constituciones políticas son todas prácticas sociales que pueden diseñarse de diferentes modos y que sólo pueden entenderse por referencia a las reglas que constituyen estas prácticas. Para justificar acciones dentro de tal práctica —por ejemplo, la decisión de mantener o no una promesa— se apela a las reglas de la práctica y a lo que prohíbe o permite: apelar a estas reglas es lo que da una justificación moral a la acción. En contraste, para justificar la práctica misma, o cambios a las reglas de la práctica, se ha de apelar a algún principio más abstracto. Rawls sugiere, siguiendo a Hume, que así es como se entiende el papel del principio de utilidad. Se malentiende así utilitarismo como una doctrina social apropiada para apelar al principio de utilidad al decidir si seguir o no las reglas de una práctica o cómo actuar dentro de la práctica. El principio de utilidad no es concebido de la mejor manera como una regla para guiar directamente las elecciones individuales en acciones particulares. Es razonablemente aplicado sólo *indirectamente* a las acciones, vía su papel en la determinación y justificación de las reglas sociales que los individuos deben seguir y a las cuales deben apelar en el curso normal de la vida cotidiana.

La explicación de la justicia de Hume, unida a la idea de la práctica de Wittgenstein, influyó la explicación posterior de Rawls de las instituciones sociales, así como su idea de que los principios de la justicia se aplican en primera

instancia no directamente para determinar las acciones individuales, sino a las reglas de las instituciones que constituyen la estructura básica de la sociedad. Así como Hume consideraba justa a una persona que cumple con regularidad con las reglas de las convenciones de la justicia, para Rawls actuar justamente es cumplir con las reglas de las instituciones básicas que se apegan a los principios de la justicia. Aquí también la explicación de Hume del sentido de la justicia, como una disposición a cumplir con las reglas que ésta impone, influyó la explicación de Rawls sobre ese sentimiento moral.

La obra *Los métodos de la ética* de Henry Sidgwick (7ª ed., 1907) fue para Rawls la principal formulación y defensa de la tradición utilitarista clásica. Provee el enunciado canónico del utilitarismo clásico contra el cual Rawls argumenta en *Teoría de la justicia*. Sidgwick también influyó sustancialmente en otras dos características importantes de la posición de Rawls. En primer lugar, está la metodología de Sidgwick, que hace el estudio comparativo de las tradiciones principales en filosofía moral para determinar qué posición satisfacía de la mejor manera los criterios de un “método racional” de la ética. Al igual que los criterios de Sidgwick para un método racional, la posición original está diseñada para incorporar “todos los requisitos pertinentes de la razón práctica” (*PL,* 101), de tal manera que puedan servir como un método de selección para decidir acerca de la concepción de justicia más razonable de entre una serie de opciones. Rawls también sigue a Sidgwick al considerar que el intuicionismo y el perfeccionismo se encuentran entre los “métodos” de la ética que han de ser comparados con el utilitarismo. A diferencia de Sidgwick, Rawls no ve el egoísmo racional como una concepción moral en absoluto. La explicación de la elección individual racional de Sidgwick proveyó a Rawls de muchos elementos para su explicación del bien de la persona y le sugirió el punto de vista de la “racionalidad deliberativa”, a partir de la cual una persona ha de reflexionar y determinar su propio plan de vida racional.

Al mismo tiempo, Rawls rechaza terminantemente el hedonismo de Sidgwick y su concepción de que las experiencias placenteras son la meta final de todo deseo racional; en vez de ello Rawls argumenta en favor de una pluralidad de bienes humanos intrínsecos. La idea semiperfeccionista del bien humano implícita en la explicación de Rawls del principio aristotélico está influida por el rechazo de Mill hacia el hedonismo y su argumento de que los “placeres más elevados” son cualitativamente superiores en especie a los “placeres inferiores”. Al igual que Mill, Rawls sostiene que es un hecho de la naturaleza humana que, cuando las personas aprovechan las oportunidades para desarrollar y educar sus habilidades naturales, normalmente prefieren modos de vida que incluyen el desarrollo y ejercicio de sus capacidades más elevadas. Desde el punto de vista de la racionalidad deliberativa, Rawls sostiene que es racional para una persona incorporar la realización de ciertas actividades más elevadas en su plan de vida. Al igual que la explicación de la individualidad de Mill, para Rawls una condición

para alcanzar el propio bien racional es que el plan de vida que una persona siga debe ser libremente elegido por ella. Esto explica su curiosa aserción de que, a pesar del principio aristotélico, sigue siendo posible que el bien *racional* de una persona incluya vivir un plan de vida que dedique enormes cantidades de tiempo y energía a contar briznas de hierba. No importa cuán desperdiciada e irracional pueda parecer tal vida a los perfeccionistas; podría ser racional para una persona vivir esa vida en tanto que sea un plan de vida completamente informado, *libremente* elegido, y afirmado en la racionalidad deliberativa. Por esta razón llamo a Rawls un "semiperfeccionista" en su explicación del bien de una persona: la *elección autónoma* de un plan de vida es una condición necesaria para vivir una buena vida, incluso si la vida de uno, por lo demás, es desperdiciada en una actividad trivial y, desde luego, carente de valor. Pero esto, como lo entiendo, es también la concepción de Mill.

Finalmente, el principio de la libertad de J. S. Mill tiene obvios parecidos con el primer principio de la justicia de Rawls. Esto es claro en especial en las conferencias de Rawls sobre Mill, en las que considera que el principio de la libertad de Mill protege no la "libertad como tal", sino a grandes rasgos las mismas libertades básicas que son parte del primer principio de Rawls. También la defensa de Mill de una democracia representativa influyó la justificación de los derechos políticos de participación de Rawls en *Teoría de la justicia* (*TJ,* 219-221). Dos argumentos principales que da Rawls en favor de la democracia están basados en la tesis de Mill de que la igualdad de derechos políticos permite a las personas defender políticamente sus derechos y libertades básicos, y también que la participación democrática requiere que las personas tengan en cuenta intereses que no son los suyos propios, y con ello amplían sus simpatías y educan sus sentimientos morales. Rawls se apoya posteriormente en el segundo argumento como una de las principales razones en favor de derechos políticos iguales, para destacar el papel central de la participación en la vida pública democrática en el desarrollo y ejercicio del sentido de la justicia.

Hegel y Marx

Hegel tuvo poca influencia directa sobre la elaboración inicial de Rawls de las principales ideas de *Teoría de la justicia*. Es mencionado tres veces y en cada ocasión se dice que mantiene una posición que rechaza Rawls.[14] Pero después de *Teoría de la justicia,* éste estableció ciertos paralelos entre su posición y la de Hegel, en contraste con la concepción de Kant.[15] En primer lugar, al igual que Hegel, Rawls dice que rechaza los dualismos implícitos en la filosofía trascendental de Kant (CP, 303-304); entre lo analítico y lo sintético, un *a priori* *vs*. un *a posteriori,* y la razón en su uso puro *vs*. su uso empírico, por ejemplo.[16] Esto es de lo más evidente en la posición de Rawls de que los hechos y las regularidades naturales son altamente relevantes para justificar los principios

primeros de la justicia. Rawls acude a los descubrimientos de la psicología, la economía, la sociología, la biología, la historia y otras investigaciones empíricas para justificar sus principios de la justicia. Era importante para él proponer principios de justicia que estuviesen en sintonía con los requerimientos y limitaciones de la naturaleza humana y las posibilidades de la vida social. Como veremos, esto se debe, entre otras razones, a la preocupación de Rawls de que la justicia sea compatible con el bien humano.

Rawls también se parece a Hegel y se aparta de Kant al describir las bases sociales de los principios morales de la justicia. Una de las "grandes contribuciones" de Hegel, dice Rawls, es discernir el "profundo enraizamiento social de las personas dentro del marco establecido de sus instituciones políticas y sociales [...] *Teoría de la justicia* sigue a Hegel en este sentido cuando considera la estructura básica de la sociedad como el primer tema de la justicia".[17] Al igual que la de Hegel, la posición de Rawls implica que la autonomía moral y política sólo puede lograrse dentro de un marco social apropiado. Dice de Hegel: "Sólo dentro del mundo social racional (razonable), uno que por virtud de la estructura de sus instituciones garantice nuestra libertad, podemos vivir vidas que sean plenamente racionales y buenas".[18] Una posición similar se halla implícita en el argumento de Rawls en favor de la congruencia del derecho y el bien en *Teoría de la justicia:* solamente dentro de una sociedad bien ordenada de justicia como equidad, los individuos libres y en igualdad pueden lograr su plena autonomía como seres razonables y racionales.

En relación con las bases sociales de la justicia y la libertad de los individuos, Rawls encuentra paralelos en la idea de Hegel de justificación con su propio énfasis (de Rawls) sobre el papel social y público de una concepción política de la justicia al proveer una base pública para la justificación (véase *CP,* 426, 426n.). La idea del papel social de una concepción de la justicia tiene algún parecido con la idea de Hegel de la filosofía como reconciliación. Dice Hegel: "Lo que necesita ['la *verdad* acerca del *derecho'* o la justicia] es ser comprendida de tal modo que el contenido que ya es racional [*vernünftig,* lo que Rawls traduce como 'razonable'] en sí mismo puede también obtener una forma racional [razonable] y con ello aparecer justificada ante el pensamiento libre". De este pasaje dice Rawls:

> Reconciliarse con nuestro mundo social no significa resignarse a él [...] Más bien, reconciliación significa que hemos venido a ver nuestro mundo social como una forma de vida en las instituciones políticas y sociales que se dan cuenta de nuestra esencia; esto es, la base de nuestra dignidad como personas que son libres. Así "aparecerá justificada ante el libre pensar" [*LHMP,* 331].

Las explicaciones de Rawls de la autonomía moral y política requieren (como en Hegel, y Rawls dice que también en Marx) que las personas públicamente conozcan y acepten las bases de sus relaciones políticas y sociales, las cuales a su vez alcanzan su condición de personas libres (CP, 326). "Estar en esta posición es

una precondición de la libertad; significa que nada está o necesita estar oculto" *(ibid.).* Para Rawls (a diferencia de Hegel) tal "reconciliación" no puede tener lugar en el mundo social como es ahora, sino sólo en una sociedad bien ordenada, con justicia como sinónimo de equidad, donde personas razonables generalmente acepten públicamente esta concepción de la justicia liberal e igualitaria.

En *Teoría de la justicia* y en las obras posteriores, Rawls se mostró agudamente consciente de las críticas de Marx y de ciertos socialistas al liberalismo, la democracia constitucional y al capitalismo y los mercados. Acabo de mencionar el énfasis postrero de Rawls sobre el requisito de la "publicidad plena" de una concepción de la justicia de una sociedad, lo cual es parcialmente una respuesta a la explicación que da Marx de la ideología, o falsa conciencia y al papel de las concepciones de la justicia en el oscurecimiento de la naturaleza verdadera de las relaciones sociales. Además, el enfoque de Rawls sobre la "justicia de trasfondo" de la "estructura básica de la sociedad" es en parte una respuesta a la crítica de Marx al capitalismo y la estructura de las relaciones de propiedad (*TJ,* 285-286n.). Más aún, Rawls distingue entre las funciones asignadora y distributiva de los mercados (*TJ,* 253-257). La primera se refiere al papel crucial de los mercados al asignar de manera eficiente factores de producción para promover una mayor productividad y minimizar el desperdicio de los recursos. Cualquier sistema económico racional y justo, cree Rawls, debería respaldar el papel asignador de los mercados y los precios. Pero esto no implica el papel distributivo de los mercados, o apoyarse en los mercados y el sistema de precios para la distribución del ingreso y la riqueza. La injusticia del capitalismo consiste en buena parte en su confianza casi exclusiva en los mercados y precios para la distribución del ingreso y la riqueza, lo que recompensa de manera excesiva a aquellos que tienen la propiedad de los medios de producción a expensas de los trabajadores que laboran para producir riqueza. Finalmente, Rawls en obras posteriores argumenta que la justicia distributiva requiere o bien una democracia de propiedad privada o un sistema socialista liberal, los cuales eliminan la relación salarial con los dueños capitalistas y proveen a los trabajadores con oportunidades reales para controlar su ambiente de trabajo y sus medios de producción. (Véase, en el capítulo IV, "Las instituciones económicas: una democracia de propiedad privada".)

Conclusión

He buscado trasmitir en esta sección las conexiones de Rawls con los principales predecesores históricos que influyeron en su obra. Aunque formado dentro de la tradición analítica de la filosofía angloamericana, Rawls está respondiendo sobre todo a problemas planteados por los principales filósofos morales y políticos desde Hobbes. Por esta razón, las conferencias de Rawls sobre la historia de la

filosofía moral y política proveen una percepción valiosa de su propia obra, además de que se encuentra entre los mejores resúmenes disponibles de las obras de estas importantes figuras históricas. Rawls es tan sistemático como cualquiera de los grandes filósofos europeos de los siglos anteriores, y por ello es difícil entender y apreciar sus argumentos sin ver su lugar dentro del contexto más amplio de su entera teoría y su relación con sus predecesores históricos. Tanto metodológica como estilísticamente se aparta de la tradición analítica. (Su amigo Burton Dreben alguna vez comparó el holismo metodológico de Rawls con el de Hegel, y dijo de *Teoría de la justicia:* "se lee como si hubiera sido traducido del alemán original".) Por otra parte, Rawls es tan meticuloso como cualquier otro filósofo analítico moral al plantear las premisas y suposiciones en que se apoyan sus conclusiones principales. Estuvo especialmente atento a la cuestión de la justificación en la filosofía moral y política, un tema que se abordará ahora.

Rawls sobre la justificación en la filosofía moral: el equilibrio reflexivo

Antes de analizar los principios de la justicia de Rawls y su justificación contractualista, es útil entender sus ideas más generales acerca de la justificación en filosofía moral. La justificación moral fue el tema de la disertación doctoral de Rawls y su primera publicación,[19] y lo mantuvo ocupado a lo largo de su vida. Su libro *Liberalismo político* está en buena medida impulsado por una concepción del tipo de justificación que es apropiado para una sociedad democrática. La idea de equilibrio reflexivo es una de las varias ideas clave acerca de la justificación en la teoría de la justicia de Rawls. Otras son la posición original, el constructivismo y la razón pública, todas las cuales serán discutidas en su debido momento. Pero el equilibrio reflexivo es la idea más general de justificación, y provee el marco para entender estas otras ideas.

En general, la idea de justificación es un concepto epistemológico, conectado por nuestro conocimiento de alguna materia (hechos empíricos, teoremas matemáticos, principios morales, etc.), cómo llegamos a saber o al menos podemos afirmar que sabemos lo que hacemos, y nuestras razones para nuestras creencias y juicios respecto de lo que es verdadero. Proveer una justificación para alguna aserción o acción es proveer razones para creer que la aserción es verdadera o que la acción es correcta o razonable. La justificación está conectada con la idea de la *objetividad* de los juicios y de la existencia de algún método de argumentación (en algunos casos, demostración) que las personas racionales y razonables pueden aplicar para alcanzar la misma conclusión correcta. Muchas personas (e. *g.,* escépticos morales y nihilistas) y muchos filósofos con una actitud cientificista (e. g., los positivistas lógicos) creen que, si bien hay justificaciones empíricas en las ciencias y justificaciones lógicas en las

matemáticas y campos afines, la justificación en la ética no es posible, puesto que no hay verdad moral o ética. Se dice que los enunciados morales son expresiones de nuestras emociones, preferencias o actitudes u órdenes universalizables, o esfuerzos individuales o sociales para obtener poder sobre la voluntad y las acciones de las personas. Sin embargo, Rawls, al igual que muchos otros filósofos, cree en la objetividad de los juicios morales y en su capacidad de ser más o menos razonables. También cree en la capacidad de los juicios morales para la corrección, incluyendo verdad o falsedad. Pero tiene un modo distintivo de explicar la objetividad de los juicios morales y la justificabilidad de los enunciados morales y su razonabilidad o verdad.

Una posición que se ha mantenido por bastante tiempo sobre la justificación de los juicios y principios morales, que quizá se retrotrae hasta Platón, es que pueden inferirse de algún modo (idealmente por deducción lógica) a partir de los principios morales más abstractos, los cuales en sí mismos son verdades fundamentales que no están sometidas a demostración lógica, sino que son cognoscibles a nuestra razón por la vía de una intuición filosófica. Es la posición de Rawls cuando dice:

Una concepción de la justicia no puede ser deducida de premisas evidentes o de condiciones sobre principios; por el contrario, su justificación es cuestión del mutuo apoyo de muchas consideraciones y de que todo se ajuste conjuntamente en una visión coherente [TJ, 33].

La justificación descansa en la concepción total [moral] y en la forma en que ésta se ajusta y organiza nuestros juicios en un equilibrio reflexivo [TJ, 523].

Para Rawls, “el mutuo apoyo de muchas consideraciones” existe cuando los principios de la justicia se hallan en un “equilibrio reflexivo general y amplio” con nuestras “convicciones consideradas” de justicia en todos los niveles de generalidad.

La idea de Rawls del equilibrio reflexivo presupone una idea de “juicios considerados” y “convicciones morales consideradas”. Son éstas las que son llevadas a un “equilibrio” entre sí a partir de una debida reflexión. “Los juicios madurados [considerados] son simplemente aquellos emitidos en condiciones favorables para el ejercicio del sentido de la justicia y, por tanto, en circunstancias en las cuales no se presentan las excusas y explicaciones más comunes para cometer un error” (*TJ,* 56). Los juicios considerados son los juicios morales “en los cuales tenemos la mayor confianza” (*TJ,* 31). Los ejemplos que Rawls provee inicialmente son nuestros juicios de que “la intolerancia religiosa y la discriminación racial son injustas” *(ibidem)*. Posteriormente, Rawls dice que la aserción de Lincoln de que “si la esclavitud no es errónea, nada es erróneo” es un buen ejemplo de convicciones consideradas de la justicia de las personas (*JF,* 29). “Estas convicciones son [...] puntos fijos provisionales que suponemos deben satisfacer cualquier concepción de la

justicia" (*TJ,* 32). Rawls parece estimar nuestras convicciones fijas consideradas como una especie de "datos" con los cuales los principios han de hacerse compatibles en la medida de lo posible. La "meta inicial" de una teoría de la justicia, dice Rawls, es encontrar la concepción de la justicia que "se ajusta de la mejor manera" a nuestras convicciones morales consideradas. Consideremos después lo que Rawls quiere decir con "ajustarse de la mejor manera"; no simplemente es un asunto de balanceo intuitivo o de sentirse cómodos con los juicios propios, sino más bien es explicado en parte por el constructivismo de Rawls y la posición original.

Para Rawls el equilibrio reflexivo no es una teoría general de la justificación apropiada para todos los juicios. Frecuentemente se piensa que la idea del equilibrio reflexivo de Rawls está basada en la epistemología holística de sus colegas de Harvard, Willard Van Quine y Nelson Goodman. Rawls, desde luego, cita paralelos con la explicación de Goodman de la inferencia deductiva e inductiva cuando menciona por primera vez el equilibrio reflexivo (*TJ,* 32n.), y también la influencia de Quine (*TJ,* 522n.).[20] Rawls fue siempre generoso al citar influencias en su obra, pero desarrolló la idea de "juicios considerados" y de acercarlos a un equilibrio reflexivo más de veinte años antes de que escribiese *Teoría de la justicia,* en su disertación doctoral, y luego en "Outline for a Decision Procedure in Ethics" (1951) (CP, cap. 1). Como es evidente en ese artículo, Rawls ve el equilibrio reflexivo no como parte de una explicación epistemológica más general de la justificación; más bien, es una explicación de la justificación adecuada a la filosofía moral para la justificación de principios morales. Dice Rawls: "El equilibrio reflexivo [...] es una noción característica del estudio de los principios que gobiernan las acciones conformadas por el autoexamen. La filosofía moral es socrática" (*TJ,* 48-49 / párrafo borrado en la edición revisada).

Una característica distintiva del equilibrio reflexivo es que requiere que los juicios morales tomados en cuenta en todos los niveles de generalidad se consideren relevantes al argumentar en favor de principios morales y justificarlos. No privilegia ni lo general ni lo particular. Para clarificar: podemos distinguir juicios morales en tres niveles de generalidad. Primero, los juicios morales particulares; por ejemplo, los juicios en que *A* dañó o trató injustamente a *B,* o (más generalmente) que el gobierno de los Estados Unidos se equivoca al encarcelar a los extranjeros meramente con base en la sospecha y sin ninguna audiencia justa. Luego se encuentran los juicios más abstractos, los cuales incluyen (pero no se limitan a) reglas y principios morales comúnmente aceptados: las personas debieran mantener sus promesas, la esclavitud está equivocada o los ciudadanos democráticos debieron tener derecho a la libertad de expresión. Tercero, las consideraciones y principios morales más abstractos, a los que se apela en la justificación de reglas morales. Aquí se hallarían generalizaciones tales como que las personas debieran ser tratadas con igual respeto o como "fines en sí mismos" o el principio de la benevolencia de

Sidgwick, de que debiéramos de maximizar el bien interpretado de manera imparcial.

"El intuicionismo filosófico" se encuentra en Sidgwick y otros; dice que el nivel de justificación fundamental es el principio abstracto. Ciertos principios abstractos (para Sidgwick los principios de benevolencia imparcial, equidad y prudencia) son cognoscibles como evidentemente verdaderos por sí mismos mediante una "intuición filosófica" o racional. Sidgwick provee ciertos criterios para reconocer la "autoevidencia" y certeza filosófica de estos principios.[21] Con estas verdades incuestionables, Sidgwick procede a argumentar que el utilitarismo y el egoísmo racional son los "métodos de la ética" más racionales. Una de las características importantes de los métodos de Sidgwick es que trató de mostrar que el principio de utilidad era compatible con muchas de nuestras convicciones morales ordinarias, "la moralidad del sentido común". Aun así, las intuiciones filosóficas sobre las que descansó Sidgwick para el fundamento de la moralidad no estaban abiertas a cuestionamiento por la moralidad del sentido común. Eran "autoevidentes" y satisfacían todos los criterios relevantes de la razón práctica para una "intuición filosófica" racional.

En sus explicaciones tempranas, Rawls parece presentar el equilibrio reflexivo como una alternativa al intuicionismo filosófico (así como al naturalismo en la ética —véase más adelante—). Véase nuevamente su aserción: "Una concepción de la justicia no puede ser deducida de premisas evidentes o de condiciones sobre principios" *(TJ,* 33). De acuerdo con el equilibrio reflexivo, las consideraciones morales más abstractas del tipo en las que Sidgwick descansa no tienen ninguna prioridad especial en la justificación de los principios morales. En este sentido, el equilibrio reflexivo es "no fundacionalista": no intenta "basar" principios morales en otros principios o juicios abstractos que sean tomados como axiomáticos, autoevidentes y no abiertos a revisión. En vez de ello, las convicciones morales consideradas en todos los niveles de generalidad deben "ajustarse" a principios morales si es que los principios han de ser justificados. Pero, puesto que tenemos muchos tipos de convicciones morales, el equilibrio reflexivo supone que algunas de nuestras convicciones morales habrán de estar sujetas a revisión una vez que tratemos de hacerlas consistentes con principios morales en el equilibrio reflexivo. Aquí, de manera importante, nuestras "intuiciones filosóficas" más abstractas no han de ser prioritarias en este proceso de reflexión. "Es un error pensar en las concepciones abstractas y en los principios generales como los que siempre pasan por encima, atropellando nuestros juicios más particulares" (*PL,* 65). Desde luego, quizá seremos conducidos a abandonar la convicción más general (suponiendo que la respaldemos) de que deberíamos promover el bien imparcialmente interpretado, si no puede ser acomodado con los principios de justicia más compatibles con la gran masa de otras convicciones morales consideradas. Esto es lo que implican los principios de la justicia de Rawls —que no podemos siempre promover imparcialmente el bien (por ejemplo, el bienestar

humano) cuando esto requiere que socavemos los requerimientos de la justicia —. Sea o no que el principio de la benevolencia imparcial aguante el equilibrio reflexivo, el ejemplo indica cómo han de diferir los métodos del intuicionismo filosófico.

Empezando con *Liberalismo político,* Rawls ofrece otro modo más moderado de entender el equilibrio reflexivo. Éste se convierte en la aserción metodológica de que la justificación de una concepción moral requiere mostrar que "se ajusta" (en algún sentido que habrá de especificarse) a nuestras convicciones morales consideradas en todos los niveles de generalidad. Sobre esta explicación moderada, el equilibrio reflexivo no excluye necesariamente el intuicionismo racional de Sidgwick y Moore u otras "concepciones fundacionalistas". Reflexionando, bien puede resultar que, tomando en cuenta todas las cosas, nuestras convicciones morales consideradas tengan una base deductiva en principios morales altamente abstractos, y que estos principios abstractos ("trata casos similares de modo similar", "maximiza el bien imparcialmente interpretado", "la conducta correcta promueve el bienestar humano", etc.) sean "autoevidentes". Con base en esta explicación moderada del equilibrio reflexivo, mostrar que nuestras convicciones morales "se ajustan en el equilibrio reflexivo" requiere que demostremos cómo nuestras mayores convicciones acerca de lo correcto e incorrecto derivan de una concepción moral que en sí misma tiene una base deductiva en estas intuiciones racionales abstractas. Más que contrastar el equilibrio reflexivo con posiciones fundacionalistas como el intuicionismo racional, en obras posteriores Rawls contrasta posiciones con el constructivismo en la filosofía moral y política.[22]

Cuando se entiende como potencialmente compatible con una concepción fundacionalista tal como el intuicionismo racional, puede parecer que el equilibrio reflexivo no es tan excluyente. Pero excluye el escepticismo moral y otras concepciones metafísicas que cuestionarían los juicios morales en masa como ilusorios, o como ideológicos y no dignos de ser tomados en serio. También excluye concepciones filosóficas que tratan de derivar una concepción moral en buena medida a partir de un juicio moral externo. De posiciones que buscan fundamentar la teoría moral en el análisis conceptual o en el análisis de los significados, dice Rawls: "En todo caso, es obviamente imposible desarrollar una teoría sustantiva de la justicia que se funde únicamente en verdades de la lógica y en definiciones. El análisis de los conceptos morales y el concepto *a priori,* por más que sean entendidos tradicionalmente, son una base demasiado restringida" (*TJ,* 59).

Observe aquí también la aserción de Rawls de que "podemos en principio pensar en la teoría moral (y subrayo la naturaleza provisional de este punto de vista) como el intento de describir nuestra capacidad moral, o, en el caso presente, podemos creer que una teoría de la justicia describe nuestro sentido de la justicia" (*TJ,* 55). Procede a comparar la búsqueda de principios de la filosofía

moral compatibles con nuestras convicciones morales consideradas con la búsqueda de principios gramaticales de la lingüística chomskiana que den cuenta de nuestro sentido de la gramaticalidad de los enunciados. Es fácil exagerar en estas observaciones. No pienso que Rawls esté sugiriendo que los principios morales son *a priori* y estén implícitos en nuestras capacidades de razonamiento moral (aunque a veces pudiera parecer que sus afinidades kantianas sugieren esto). Más bien se le entiende mejor si se considera que sugiere que podemos confiar en nuestras capacidades de razonamiento moral en condiciones apropiadas, y que nuestros juicios morales no son siempre arbitrarios sino que son capaces de discernir y estar guiados por principios morales objetivos. El equilibrio reflexivo no presupone que deberíamos tomar todas las convicciones morales consideradas como dadas y exentas de revisión. Por el contrario, requiere que evaluemos críticamente nuestras convicciones y supone que ninguna puede estar libre de ser revisada. Dice Rawls: "La filosofía moral es socrática: podemos querer cambiar nuestros juicios considerados presentes una vez que sus principios reguladores salen a la luz", desde luego en la reflexión "el sentido de la justicia de una persona puede o no sufrir un cambio radical" (*TJ,* 57).[23]

Algunos han criticado el equilibrio reflexivo con base en que es conservador o que está sesgado en favor del *statu quo,* puesto que funciona a partir de nuestras convicciones morales consideradas existentes. Pero ¿cómo podríamos emitir juicios morales y hacer filosofía moral de otra manera? Tenemos que empezar por algún lado en el pensamiento moral, y la confianza en las convicciones morales consideradas es inevitable en tanto que lo hagamos. Salvo que el crítico esté dispuesto a rechazar el pensamiento moral como ilusorio, al menos en las condiciones actuales, esta crítica carece de fuerza, al menos hasta que se nos ofrezca una explicación convincente de por qué nuestras convicciones morales son, en general, no confiables. El método de equilibrio reflexivo no niega que las sensibilidades morales de las personas puedan estar sesgadas o distorsionadas por sus circunstancias sociales y políticas. Pero Rawls supone que, en las condiciones actuales de una democracia constitucional en la que los valores de libertad e igualdad son ampliamente afirmados (incluso si se interpretan de manera diferente), nuestras convicciones morales consideradas son lo suficientemente confiables para proceder con una teoría moral de la justicia que al menos se aproxime a la concepción correcta o más razonable. Es sólo la idea nihilista de que nuestras propias capacidades morales son no confiables sin importar las circunstancias, y que la moralidad y la justicia son simplemente ilusorias, lo que es incompatible con el equilibrio reflexivo. Pero el equilibrio reflexivo supone que las personas libres e iguales tienen el derecho a tener tanta confianza en las conclusiones deliberadas del razonamiento moral reflexivo como lo tenemos nosotros en otras formas de filosofía crítica o reflexión científica. Una concepción escéptica que niegue esto —cuestionando o negando

con ello lo erróneo de la crueldad, torturar al inocente, esclavizar a las personas y otras convicciones morales consideradas arraigadas— tiene que confiar en suposiciones metafísicas que son mucho más cuestionables que los juicios que habría de refutar.[24]

La confianza que expresa Rawls en el pensamiento moral también explica su concepción de que los argumentos puramente metafísicos (incluyendo los naturalistas o lingüísticos) para los principios morales son insuficientes para ofrecer una justificación. Éstos proveen "una base demasiado restringida" para desarrollar o justificar una teoría moral sustancial (*TJ,* 59; 521-523). Rawls rechaza la idea de que una metafísica naturalista hable únicamente en favor de una teoría moral sobre todas las otras. Por ejemplo, algunos sugieren que la teoría de la elección económica irracional o la teoría evolutiva proveen evidencia en favor de la verdad del utilitarismo o bien para una concepción hobbesiana, puesto que se hallan entre las mejores explicaciones y herramientas que tenemos en las ciencias. Concediendo, en aras del argumento, que la teoría neoclásica de los precios provee una buena explicación del comportamiento de los agentes económicos en condiciones competitivas de libre mercado, no está claro por qué el comportamiento maximizador de la utilidad de los agentes individuales en los contextos económico y otros presten apoyo a la idea de que deberíamos maximizar la utilidad individual o agregada.[25] Rawls piensa que la filosofía moral debe tomar en cuenta los hechos generales de las ciencias naturales y sociales para decidir qué principios son prácticamente posibles y estables. Pero su explicación de la "independencia de la teoría moral" (capítulo 15, analizada en el capítulo VI, más adelante) implica que la economía moderna y la teoría de la elección racional, junto con la teoría darwiniana, son compatibles con cualquier cantidad de concepciones morales de la justicia.

Para resumir la concepción "moderada" del equilibrio reflexivo que Rawls respalda en sus obras postreras, tenemos que: *1)* el equilibrio reflexivo es una tesis acerca de la justificación en filosofía moral; no es una teoría metafísica acerca de la naturaleza de la verdad (una "teoría coherentista") o una tesis epistemológica general acerca de la naturaleza de la justificación en general. Supone que *2)* no importa cuán cuestionables pudieran ser las convicciones morales particulares, podemos tener confianza en nuestras capacidades para el razonamiento y el juicio morales; no son como sensibilidades religiosas o capacidades para la "espiritualidad", que (la mayoría de los filósofos cree) pueden carecer de fundamento y estar basadas en ilusiones. Más aún, *3)* la justificación en la filosofía moral debe operar dentro del razonamiento moral; es necesario (si no es que también suficiente) para la justificación de una concepción moral que "se ajuste a" nuestras convicciones morales consideradas, en todos los niveles de generalidad, y después de la consideración de otras concepciones morales ("el equilibrio reflexivo amplio"). Este entendimiento "moderado" no elimina ninguna de las concepciones morales tradicionales —kantismo, utilitarismo,

perfeccionismo o intuicionismo (pluralismo)— pero sí elimina nuestro escepticismo moral y nihilismo y otras doctrinas que dudan de nuestras capacidades para la moralidad en general, así como el naturalismo y otros esfuerzos reduccionistas para justificar los principios morales puramente con base en aserciones factuales lingüísticas o metafísicas.

Rawls también sugiere, tempranamente en su carrera, el más robusto entendimiento del equilibrio reflexivo, incluso en *Teoría de la justicia* sugiere uno que se ajusta con su orientación kantiana. Esta "interpretación kantiana" o robusta del equilibrio reflexivo (como habré de llamarla) está sugerida por la aserción: "Podemos suponer que cada uno tiene en sí mismo la forma total de una concepción moral" (*TJ,* 58). Un papel de la filosofía moral es descubrir la concepción moral implícita en nuestras capacidades morales (véase *TJ,* 56). No hemos de encontrar meramente la concepción moral que "se ajusta mejor" a nuestras convicciones consideradas existentes, sino que hemos de examinarlas críticamente, a la luz de un ámbito de principios y consideraciones morales más abstractos. De nuevo, el equilibrio reflexivo "es socrático" (*TJ,* eliminada en la edición revisada) e incluye una especie de "autoexamen" crítico de nuestro sentido de la justicia para descubrir los principios que regulan y reflejan nuestros juicios morales (considerados). Parte de este proceso es estar abiertos a "cambiar nuestros juicios presentes una vez que son traídos a la luz sus principios regulativos" (*TJ,* eliminada en la edición revisada).

Este entendimiento más robusto del equilibrio reflexivo es "kantiano", primero, porque es paralelo a la idea de Kant de que la moralidad y el imperativo categórico se hallan implícitos en la conciencia moral y que han de ser descubiertos por una especie de razonamiento práctico que es socrático, y así conduce al examen crítico de nuestras convicciones morales consideradas.[26] Segundo, estar implícito en la conciencia moral significa (para Kant y para el Rawls temprano) que los principios morales no son "hechos" anteriores al razonamiento práctico e independientes de él, sino que son, de alguna manera, un producto del razonamiento práctico mismo. Esto conecta la moralidad con la idea de autonomía, incluyendo la autonomía de la razón práctica, y conecta el equilibrio reflexivo con lo que Rawls llama eventualmente "el constructivismo kantiano en la teoría moral".[27]

Con base en esta lectura kantiana, el equilibrio reflexivo es incompatible con el intuicionismo racional y otras posiciones (e. *g.,* las doctrinas del mandamiento divino) que consideran los principios morales existentes antes e independientemente de nuestro razonamiento moral (*cf. TJ,* 522). No hay "hechos morales" o principios primeros anteriores al razonamiento moral e independientes de él que de alguna manera nos sean "dados" (por intuición o de cualquier otro modo) y que reflejen nuestros juicios morales o correspondan a ellos. En vez de ello, el equilibrio reflexivo es un modo de descubrir los principios morales ya "implícitos en el razonamiento práctico". Supone que estos principios

no son accesibles de ningún otro modo —no por intuición racional o cualquier otro medio de acceso autoevidente—.

Con base en esta lectura robusta, el constructivismo kantiano es un componente esencial del equilibrio reflexivo. Un “procedimiento de construcción” (para Rawls, la posición original) funciona “dentro del equilibrio reflexivo” (dice Rawls) para permitirnos descubrir y justificar los principios de la justicia que son reguladores de nuestras capacidades para la justicia. Aún tengo más que decir acerca de la explicación de Rawls del constructivismo y de su relación con el equilibrio reflexivo (véase el capítulo vi). Para el Rawls anterior al liberalismo político, el constructivismo kantiano es un modo de dar contenido a la idea de *autonomía moral* de Kant, entendida como una razón que se da a sí misma principios a partir de sus propios recursos. El constructivismo es un método de razonamiento y justificación prácticos que nos permite “ajustar” nuestras convicciones morales consideradas en todos los niveles de generalidad en el equilibrio reflexivo. En buena medida, el constructivismo define lo que Rawls quiere decir con “ajustar” nuestras convicciones morales consideradas en el equilibrio reflexivo. El punto importante aquí es que, visto como parte del equilibrio reflexivo, el constructivismo kantiano desplaza la necesidad de justificar los principios morales mostrando que tienen sus orígenes en cualquier parte, “fuera” del razonamiento práctico mismo. Como tal, el equilibrio reflexivo, con base en esta interpretación kantiana robusta, compite con el intuicionismo racional y con cualquier otra doctrina de la justificación moral que considere que los principios morales derivan de alguna fuente distinta de la razón práctica misma.

Debido a que incorpora un procedimiento constructivista, el equilibrio reflexivo de Rawls es capaz de sostenerse frente a la siguiente objeción: “si todo lo que dice el equilibrio reflexivo es que nuestros juicios morales deberían ‘ajustarse’ o ser compatibles entre sí y con otras creencias consideradas, ¿qué impide a la idea derrumbarse ante la trivialidad de que los principios morales válidos son aquellos que están apoyados por las mejores razones?” Respuesta: la posición original da contenido a la idea de cómo ha de lograrse un “ajuste” de convicciones consideradas con principios. El equilibrio reflexivo funciona “a partir de la posición original”. Esto no es eliminar la posibilidad de que algún otro procedimiento constructivista pueda realizar mejor la tarea de traer nuestros juicios considerados hacia un equilibrio reflexivo. Pero el punto es que algún procedimiento constructivista de deliberación es integral al equilibrio reflexivo, como Rawls lo concibiera. Incluso en *Liberalismo político,* “el constructivismo político” provee el método preferido de Rawls de qué significa que nuestros juicios considerados de justicia política “se ajusten” juntos en un equilibrio reflexivo general y amplio. Pero aquí parece conceder que el equilibrio reflexivo puede estar separado del constructivismo y que podrían usarse otros métodos de razonamiento para entender las ideas de “ajuste” y llevar nuestras convicciones

consideradas a un equilibrio reflexivo.

He presentado el equilibrio reflexivo como la explicación de la justificación moral sin considerar su relación con la justificación de otros tipos de aserciones. Se ha argumentado que el equilibrio reflexivo, de ser convincente, no sólo ha de llevar nuestros juicios morales al equilibrio, sino que los principios morales deben también llegar al equilibrio con otros juicios, incluyendo juicios científicos y otros teóricos, así como prácticos. Sobre esta lectura más amplia, el equilibrio reflexivo es una teoría general de la justificación que vale para todos nuestros juicios, no meramente para las convicciones morales.[28]

Claramente, Rawls pensó que una concepción moral de la justicia debería ser compatible con lo que se ha establecido de manera científica, o por lo demás empírica. Desde luego, se esforzó por garantizar que los principios de justicia "se ajustaban" a lo que sabemos acerca de la psicología, la biología, la teoría de la evolución, la economía y otras ciencias sociales y naturales. Pero, desde luego, el tipo de ajuste que los juicios empíricos tienen con los principios morales no iba ser definido por la elección en la posición original, a diferencia del "ajuste" entre nuestras convicciones morales consideradas fijas y los principios de la justicia. El punto principal del argumento en favor de la estabilidad en la tercera parte de *Teoría de la justicia* es mostrar que la justicia como equidad es compatible con la naturaleza humana y con hechos generales acerca de la cooperación y las instituciones sociales. Por ejemplo, si los principios de la justicia nos exigen más de lo que la mayoría de las personas son normalmente capaces de dar (como lo hace la benevolencia imparcial, por ejemplo), esto indica que estos principios no "se ajustan" bien a la naturaleza humana.

Segundo, es igualmente claro que Rawls no cree que cualquier concepción particular de la justicia esté implícita o se "ajuste" de manera única a los juicios científicos considerados. Si bien Rawls piensa que los hechos naturales son relevantes para la justificación de una concepción de la justicia, rechaza el "naturalismo" en la filosofía moral en tanto que dice que los principios morales son reducibles a, o de algún modo derivables de, hechos naturales y teorías científicas. En su concepción no hay ninguna concepción moral que sea particularmente favorecida por la psicología evolutiva o la biología, o por cualquier otra ciencia natural o social. Más bien, la mayoría, si no es que todas las concepciones morales tradicionales, puede ser alcanzada en sociedades que son, en algún grado, factibles. Por ejemplo, Rawls no argumenta, en su explicación de la estabilidad, que una sociedad utilitaria no sea factible, o que la benevolencia imparcial sea imposible para nosotros y enteramente incompatible con la naturaleza humana. Más bien él sugiere que *1)* debido a ciertos hechos acerca de la naturaleza humana, la benevolencia imparcial es muy difícil para los humanos, y no es confiable como una motivación moral ampliamente difundida, capaz de estabilizar un sistema de justicia. Por esta y otras razones, *2)* una sociedad utilitarista bien ordenada, en la que el principio de utilidad sea

públicamente conocido y generalmente aceptado por los miembros de la sociedad, es susceptible de inestabilidad. Esto no significa que una sociedad ordenada de acuerdo con el principio de utilidad no sea compatible con la naturaleza humana o factible de otra manera, sino que es una sociedad en la que muchas personas habrán de rechazar abiertamente ese mismo principio, debido a los extremos sacrificios que les impone en aras de una utilidad agregada mayor.

Tercero, en *Liberalismo político,* se torna importante para Rawls que la justicia como equidad pueda hacerse compatible con muchas doctrinas metafísicas, epistemológicas y teológicas que Rawls llama "doctrinas integrales razonables". Esto implica que varias doctrinas integrales pueden llevarse al equilibrio reflexivo con la justicia como equidad. Ésta es una idea esencial en el liberalismo político. Subyace a la explicación de Rawls de una concepción de la justicia política "autónoma". También es parte de lo que quiere decir con "justificación pública" de una concepción de la justicia —que puede llevarse al equilibrio reflexivo con un número de doctrinas integrales razonables—.[29]

Finalmente, insisto en que Rawls ve el equilibrio reflexivo particularmente como una aserción acerca de la justificación moral, no de la justificación en general. Puede o no ser verdadera en cuanto a leyes, teoremas o principios en otras disciplinas que su justificación requiera mostrar que se hallan en equilibrio reflexivo con juicios considerados generales y particulares. Rawls no tomó una posición sobre la justificación en general u otros asuntos epistemológicos. Las disciplinas científicas tienen una especie de objeto y de datos que no tienen paralelo en las indagaciones morales. Nuestras convicciones morales consideradas no son representaciones o juicios con respecto a hechos empíricos en el mundo. Más bien son juicios acerca de lo que deberíamos elegir y hacer, o acerca de qué tipos de instituciones o estados de cosas deberíamos erigir. Teniendo un contenido tan diferente de los juicios morales, muy bien podría ser que el tipo de justificación apropiado para las indagaciones científicas y otras teóricas sea muy diferente del tipo que es apropiado para la ética. Rawls considera el equilibrio reflexivo especialmente apropiado para la ética; nuevamente, es "una noción característica del estudio de principios que gobiernan acciones configuradas por el autoexamen" (*TJ* 48-49 / eliminada en la edición revisada).

Para concluir, una característica notable del método de argumentación de Rawls es que provee varias líneas de argumentación para crear sus conclusiones. Por ejemplo, hay al menos cuatro argumentos separados para explicar por qué las partes en la posición original elegirían los principios de la justicia, y hay cinco razones por las que Rawls impone la condición de publicidad sobre la elección de las partes en la posición original (véase "The Independence of Moral Theory"). Esta plétora de argumentos en favor de la misma conclusión está relacionada con el equilibrio reflexivo. Rawls no ve la razón práctica cimentada en principios fundamentales, a los cuales pudiéramos retrotraer y de los cuales pudiéramos

deducir todas las razones y conclusiones prácticas. Hay un gran número de convicciones morales relativamente fijas, tanto generales como particulares, que tienen las personas razonables, y no se puede decir que las convicciones más generales tengan un estatus más fundamental o cierto. Si la justificación en la filosofía moral no es asunto de deducción a partir de principios fundacionales, sino más bien muestra la compatibilidad de los principios morales con nuestras convicciones morales consideradas, sólo queda esperar que habrá de requerirse un número de argumentos a partir de diferentes premisas, para justificar principios morales y la concepción más razonable de la justicia.

LECTURAS ADICIONALES

"John Rawls: For the Record", entrevista con *The Harvard Review of Philosophy,* vol. 1, núm. 1, 1999, pp. 38-47. (Rawls estudia su vida y sus intereses filosóficos.)

Pogge, Thomas, *John Rawls, His Life and Theory of Justice,* Oxford University Press, Oxford, 2006, cap. 1. (Una biografía más extensa de Rawls.)

Rawls, John, *Lectures on the History of Moral Philosophy,* Barbara Herman (ed.), Harvard University Press, Cambridge, 2000.

———, *Lectures on the History of Political Philosophy,* Samuel Freeman (ed.), Harvard University Press, Cambridge, 2007.

Scanlon, Thomas M., "Rawls on Justification", en Samuel Freeman (ed.), *The Cambridge Companion to Rawls,* Cambridge University Press, Nueva York, 2003.

I. Liberalismo, democracia y los principios de la justicia

Los orígenes del liberalismo son objeto de disputa. Empezando con Marx, muchos han argumentado que el liberalismo tuvo sus orígenes en el capitalismo y que es necesario para los mercados laborales libres, la propiedad privada y el control del capital real, incluyendo los medios de producción. La explicación de los orígenes de la propiedad privada de John Locke, en la soberanía individual en un estado de naturaleza, es considerada por muchos, tanto en la izquierda como en la derecha, como la formulación por excelencia de los fundamentos del liberalismo. El liberalismo es con ello concebido primariamente como una doctrina económica. Rawls considera a Locke una figura seminal también en la historia del liberalismo, pero no debido al supuesto liberalismo económico de Locke. Más bien debido a la afirmación de Locke de que todos los "hombres" nacen libres e iguales con ciertas libertades inalienables; que los gobiernos tienen el deber de respetar estas libertades y de tolerar las diferentes confesiones religiosas, y que el poder político ha de ejercerse en aras del bien común. Rawls ve los orígenes históricos del liberalismo primariamente en las guerras de religión europeas de los siglos XVI y XVII.[1] De aquí surgió la idea de que no debería ser función de los gobiernos imponer una confesión religiosa particular, sino que deberían ser toleradas diferentes concepciones religiosas. Las libertades liberales nucleares de libertad de conciencia y libertad de pensamiento se desarrollaron a partir de este momento histórico. Los escritos políticos de Locke fueron en buena medida un intento de proveer una justificación filosófica a un gobierno constitucional limitado que respetase la libertad religiosa y otras libertades.

La democracia moderna tuvo un origen igualmente inquietante en las revoluciones estadunidense y francesa del siglo XVIII. Pero los puntales teóricos de los derechos democráticos iguales de participación política se hallaban ya latentes en el liberalismo del siglo XVII. Una vez que Locke reconociera que todos

son nacidos libres e iguales, iba a ser difícil para los teóricos liberales —no importa cuánto lo intentaran— evitar la idea de que todo miembro de la sociedad debería tener el mismo estatus de ciudadano, sin considerar su sexo, raza, religión o calidad como propietario. Rousseau es el teórico principal de la democracia dentro de la tradición del contrato social. La idea de democracia de Rousseau como deliberación entre ciudadanos iguales sobre la justicia y el bien común, junto con la explicación de la democracia representativa de Mill, son las precursoras de la explicación de Rawls de los derechos iguales de participación política y deliberación democrática sobre la justicia.

La concepción de *justicia social* de Rawls, "la justicia como equidad", es una noción *liberal* que protege y da prioridad a ciertas *libertades básicas iguales* que permiten a los individuos ejercer su libertad de conciencia, decidir sus valores y vivir conforme a su modo de vida elegido. Los gobiernos y las sociedades liberales respetan las elecciones de los individuos y toleran muchos estilos de vida diferentes, así como doctrinas religiosas, filosóficas y morales. La explicación de Rawls también es liberal porque apoya los *mercados libres* en las relaciones económicas (*vs*. una economía planificada), respeta la *libre elección de ocupaciones y carreras* de los individuos, y provee un *mínimo social* para los miembros menos favorecidos de la sociedad. La concepción de justicia de Rawls es *democrática* porque provee *igualdad de oportunidades* y busca establecer *igualdad de oportunidades* en preferencias educativas y ocupacionales. Es *igualitaria* porque busca mantener el "valor equitativo" de las libertades políticas, establece "justa igualdad de oportunidad" y determina el mínimo social buscando el beneficio máximo de los miembros menos favorecidos de la sociedad. Estos derechos, libertades y oportunidades son subsumidos en los dos principios de la justicia de Rawls. Analizo estos principios aquí en su orden de prioridad, empezando con el principio de libertades básicas iguales; luego la justa igualdad de oportunidades, y finalmente el principio de diferencia.

El primer principio de la justicia: las libertades básicas

Cada persona tiene igual derecho a exigir un esquema de derechos y libertades básicas e iguales completamente apropiado, que sea compatible con el mismo esquema para todos, y, en este esquema, las libertades políticas iguales, y sólo a esas libertades, debe garantizárseles su justo valor [PL, 31].[2]

La idea primordial del primer principio es que hay ciertos derechos y libertades básicos de la persona que son más importantes que otros, y que se necesitan para caracterizar el ideal moral de las personas libres e iguales. Con el primer principio Rawls pretende, primero, definir un ideal democrático de ciudadanos libres que tienen estatus cívico igual con poderes para influir equitativa y efectivamente en la legislación y participar en la vida política pública. Aquí trabaja dentro de una concepción rousseauniana de democracia como la deliberación de ciudadanos

iguales sobre la justicia y el bien común. Segundo, el primer principio en *Teoría de la justicia* es parte del ideal liberal de Rawls de personas libres autónomas que desarrollan sus capacidades humanas y configuran y siguen modos de vida que son intrínsecamente gratificantes. Éste es el ideal de persona que sustenta a los "liberalismos de la libertad" de la alta tradición liberal. La alta tradición liberal retrotrae su linaje a Kant; a través de Humboldt y los idealistas alemanes, tuvo una influencia importante sobre el liberalismo de J. S. Mill (incluido su ideal de "individualidad"). Rawls contrasta los "liberalismos de la libertad" con los "liberalismos de la felicidad" que se encuentran en el liberalismo clásico.[3] El liberalismo clásico se originó en buena medida con David Hume, Adam Smith y los economistas clásicos, y se desarrolló en Gran Bretaña junto con el utilitarismo. El liberalismo clásico difiere primariamente del alto liberalismo en que pone mayor hincapié en los derechos económicos de propiedad, el contrato y el comercio, y la libertad de consumo. Mientras que la alta tradición liberal ve la libertad y la independencia de la persona como el fin primario de la justicia, el liberalismo clásico los ve más como medios instrumentales para el fin primario de la felicidad individual.

El primer principio de Rawls no se refiere a la "libertad" sino a "las libertades básicas". Apela a la idea comúnmente aceptada de que ciertos derechos y libertades son más importantes o "básicos" que otros. La mayoría de las personas creen que es más importante ser libres para decidir su religión, decir lo que piensan, elegir sus propias carreras y casarse y hacer amistad sólo con las personas que eligen, que ser libres para manejar sin cinturones de seguridad y tan rápido como les plazca, usar su propiedad sin regulación o entrar en cualquier tipo de trato financiero que les resulte benéfico. Por supuesto, algunas libertades no merecen ninguna protección —por ejemplo, manejar intoxicado o entrar en las casas de otros sin permiso—. En consecuencia, Rawls interpreta el énfasis liberal en la protección de la "libertad" primariamente en términos de ciertas "libertades básicas", y no en la protección de cualquier suerte de libertad o de la "libertad como tal". No hay nada original aquí; la idea de que ciertos derechos y libertades son más "fundamentales" que otros y merecen protección especial ha sido reconocida desde hace mucho en la ley constitucional de los Estados Unidos. Más aún, el Principio de la Libertad de J. S. Mill también está diseñado para proteger en buena medida el mismo rango de libertades básicas que se encuentran en el primer principio de Rawls.[4] Lo que es original en el liberalismo de Rawls es su respuesta a la pregunta: "¿cómo hemos de decidir qué libertades son básicas o fundamentales y cuáles no lo son, y cómo hemos de resolver los conflictos entre las libertades básicas?"

Pero primero se tomará en cuenta cuáles libertades considera Rawls como básicas. Menciona cinco conjuntos de libertades básicas: libertad de conciencia y libertad de pensamiento; libertad de asociación; libertades políticas iguales; los derechos y libertades que protegen la integridad y libertad de la persona

(incluyendo la libertad de ocupación y elección de profesión y un derecho a la propiedad personal), y finalmente los derechos y libertades cubiertos por el imperio de la ley (*PL,* 291). Protecciones para la integridad física y psicológica y la libertad de la persona son los derechos y libertades básicos más obvios, pues prohíben la violencia injustificada, la coerción y la esclavización de personas (entre otras cosas). Cualquier concepción razonable de la justicia, liberal o no liberal, reconoce éstos como derechos moralmente protegidos. La versión de la justicia de Rawls es *liberal* porque da la *misma* protección a estos y otros derechos y libertades básicos de la persona, incluyendo la libertad de conciencia, la libertad de pensamiento, la libertad de asociación y los derechos y libertades que son parte integral del imperio de la ley. Su versión es *democrática* porque también incluye entre los derechos básicos iguales las "libertades políticas iguales" o derechos iguales de participación política *(TJ,* secc. 36). Éstos incluyen principalmente el derecho a votar y a ocupar un cargo público, la libertad de expresión y de debate políticos; la libertad de reunión, la libertad para quejarse contra el gobierno y criticarlo, y el derecho a formar y a afiliarse a partidos políticos. Rawls ve las libertades básicas de manera abstracta, y considera que incluyen dentro de su alcance numerosos derechos y libertades específicos adicionales. La libertad de conciencia incluye, entonces, no simplemente la libertad para decidir la religión propia sino también la libertad para desestimar o rechazar todas las religiones. De manera general, incluye la libertad de creencia en cuestiones éticas relativas a la moralidad, los valores y los propósitos de la vida propia, cuestiones metafísicas acerca de la naturaleza de la realidad y cuestiones espirituales acerca de lo que da significado a la vida. Cada uno de nosotros mantiene ciertos ideales, valores y convicciones con tal autoridad que prescriben la orientación de nuestra existencia y afanes. Tradicionalmente, éstas eran asunto de religión para la mayoría de las personas. Es una idea tan familiar que no le corresponde al Estado prescribir, propugnar o incluso favorecer en sus políticas ninguna declaración o doctrina religiosa particular. La tolerancia religiosa, o el "libre ejercicio", y la no adopción de una religión oficial, proclamadas por la primera enmienda de la constitución de los Estados Unidos, fueron el producto intelectual de las guerras religiosas que tuvieron lugar en los siglos fueron el producto intelectual de las guerras religiosas que tuvieron lugar en los siglos XVI y XVII en Europa. La libertad de conciencia, como Rawls la entiende, generaliza esta idea para incluir libertad de creencias filosóficas, valorativas y morales también. Más controversialmente, la libertad de conciencia, como Rawls la entiende, incluye la "separación" o independencia de las decisiones políticas de la influencia no sólo de doctrinas religiosas sino también de otras doctrinas filosóficas "integrales". Este aspecto de la libertad de conciencia se analiza con mayor detalle en el capítulo VII, donde se aborda la idea de la razón pública de Rawls. La idea general es que, en cuestión de valores y moral, las acciones del Estado se limitan a prescribir leyes que pongan en vigor

“valores políticos de la razón pública”, incluyendo una concepción liberal de la justicia.

La libertad de pensamiento es similar a la libertad de conciencia, pero se extiende más para incluir libertad de creencia y de *expresión* de la creencia sobre todos los temas, sean políticos, literarios, artísticos, científicos o filosóficos. Esta libertad básica protege la libertad de investigación y discusión, así como la libertad para comunicar y expresar las concepciones propias sobre todos los temas.

La tercera libertad básica que Rawls menciona es la libertad de asociación, la “libertad de asociarse con las personas que uno elige y de unirse a grupos de todos los tipos”. Esta libertad opera en tándem con la libertad de conciencia, pues sin ella esta última es efectivamente negada (*PL,* 325). Si una persona no se puede asociar y compartir ideas con personas que tienen actitudes, convicciones o fe afines, entonces la libertad para practicar las propias convicciones de la conciencia es de poco valor. Una pregunta interesante planteada por esta libertad es su papel en la vida familiar, en las relaciones maritales y en otras relaciones íntimas, así como su relación con el derecho a la privacidad en la ley constitucional estadunidense (cuestiones abordadas en el capítulo IV).

Con respecto a las libertades especificadas por la libertad e integridad de la persona, en adición a las obvias protecciones ya mencionadas, aquéllas también incluyen libertad de movimiento y libre elección de ocupación,[5] así como un derecho a (poseer) propiedad *personal,* la cual dice Rawls que es necesaria para la independencia personal y un sentido de autoestima.[6] Aquí es interesante notar que Rawls no define la libertad de la persona tan ampliamente como lo hace Mill, quien dice que incluye “libertad de gustos e intereses y de diseñar el plan de vida que mejor se acomode a nuestro carácter”.[7] Quizá Rawls pensó que la combinación de las otras libertades básicas, especialmente las libertades de conciencia, pensamiento y asociación, se hacía cargo de esta libertad abstracta cuando se combinaba con la libertad de la persona. Por otro lado, el liberalismo de Rawls no puede ser tan permisivo como el de Mill, pues claramente ve que ciertos ejercicios de la libertad básica de la persona requieren más protección que otros.[8] Esto se halla implícito en su explicación de la “zona central de aplicación” de una libertad básica, que se tratará más adelante. Esto pone restricciones sobre cierta conducta “interesada” que Mill podría haber permitido (por ejemplo, el uso autodestructivo de narcóticos, suicidios no motivados o quizá prostitución).

Entonces, nuevamente, Rawls se parece a Mill al afirmar que las libertades de ocupación y elección de carrera están protegidas como libertades básicas de la persona, pero que ni la libertad de la persona ni cualquier otra libertad básica incluye otros derechos económicos apreciados por los liberales clásicos, tales como la libertad de comercio y el contrato económico. Rawls dice que la libertad de la persona incluye el derecho a poseer y disfrutar propiedad *personal.* Incluye aquí el control sobre el propio espacio en el que se vive y el derecho a disfrutarlo

sin ninguna interferencia por parte del Estado o de otras instancias. La razón de este derecho a la propiedad personal es que, sin control sobre las posesiones personales y el simple disfrute del propio espacio, muchas de las libertades básicas no pueden ser disfrutadas o ejercidas. (Imagine los efectos en su comportamiento de la alta probabilidad de una vigilancia ignota pero constante.) Más aún, tener control sobre la propiedad personal es una condición para aspirar a modos de vida más valiosos. Pero el derecho a la propiedad personal no incluye el derecho a su acumulación ilimitada. De modo semejante, Rawls dice que el primer principio no protege la libertad capitalista de poseer y controlar de manera privada los medios de producción o, viceversa, la libertad socialista a la participación igualitaria en el control de los medios de producción (*TJ,* 69; *PL,* 311; *JF,* 114). Éstas no son, dice, libertades necesarias para el desarrollo adecuado y el pleno ejercicio de los poderes morales de los ciudadanos libres e iguales (*JF,* 114). Esto sugiere que, para Rawls, la decisión entre capitalismo y socialismo no es una cuestión de libertades básicas en absoluto, sino que ha de decidirse con base en otros aspectos (el segundo principio de la justicia). Rawls afirma que la extensión de las libertades y derechos económicos a usar la propiedad productiva ha de ser decidida, y su alcance dirimido, por los requerimientos del principio de la diferencia. Las libertades económicas y la eficiencia en la producción y el comercio normalmente benefician a los menos favorecidos; pero la libertad para entrar en contratos económicos y usar recursos productivos se regulará por sus efectos sobre ellos, y no son libertades básicas. Rawls llama a las libertades económicas “libertades no básicas conectadas con el segundo principio” (*PL,* 332). Son libertades importantes por el grado en que benefician a todos, empezando con el menos favorecido. Pero no se hallan a la par con las libertades básicas que se necesitan para especificar el ideal de las personas libres e iguales que emplea Rawls.

Los límites que Rawls impone a la propiedad y al uso de los medios de producción sugieren que considera que los derechos de propiedad son complejos. No hay un derecho a la “propiedad como tal” que dé a las personas la libertad para hacer con sus posesiones lo que les plazca. Por supuesto, ninguna concepción de la justicia permite a las personas hacer lo que quieran con sus posesiones. (Como el libertario Robert Nozick dice, no puedo dejar mi navaja en tu pecho [*ASU,* 171].) El problema para cualquier concepción es definir los límites sobre los usos de la propiedad. El liberalismo se distingue en que impone límites mínimos al uso: en tanto los usos no violen los derechos (libertarios) de otros, son permisibles, no importa cuán adversamente afectados se puedan ver el valor de la libertad y el bienestar de otros por esos usos. (Por ejemplo, puedo tener un derecho libertario a monopolizar ciertos recursos y a rehusar vender a los grupos étnicos que me disgustan, incluso si esto tiene el efecto de socavar la salud y el bienestar de comunidades enteras.)[9]

El derecho básico de Rawls a poseer propiedad personal es, entonces, un

derecho limitado a poseer pertenencias personales que sean necesarias para la independencia y la autoestima personales (*JF,* 114). Su propósito es garantizar a las personas el derecho a usar y controlar las posesiones necesarias para ejercer efectivamente las libertades básicas y perseguir libremente un amplio rango de concepciones permisibles del bien. El derecho a la propiedad personal no es un derecho sustantivo a un ingreso mínimo garantizado, sino un derecho formal a poseer y estar seguro de las posesiones legítimas propias. La sociedad no puede privar a nadie (como alguna vez lo hizo en el caso de los esclavos y, en menor medida, con las mujeres casadas) del derecho civil a poseer, usar y controlar propiedad personal como está definida por la ley. Las garantías de un ingreso o de una posesión mínima de propiedad se hallan cubiertas primariamente por el principio de la diferencia en la explicación de la justicia social de Rawls.[10] Más aún, los derechos a la acumulación ilimitada, la propiedad absoluta de los medios de producción, y el uso y la transferencia no regulada de recursos económicos no se hallan entre los derechos básicos a poseer propiedad personal. Rawls considera que los usos económicos de la propiedad admiten regulación mediante la ley para satisfacer los requerimientos de la justicia e incluso la conveniencia y el disfrute públicos. Poseer un Durero o un Picasso no significa que puedes destruirlos. También los gobiernos pueden restringir el uso de la tierra para ciertos propósitos (residenciales, de negocios o zonas ambientales, por ejemplo). Desde luego, tales restricciones sobre el uso no pueden ser impuestas arbitrariamente y deben ser para un propósito público legítimo, y los gobiernos tienen el deber de recompensar equitativamente a quienes se les restringieron los usos legítimos.

Bajo los derechos y libertades del imperio de la ley, Rawls incluye la administración regular e imparcial de la ley ("la justicia como regularidad"), y libertades tales como la libertad ante el arresto arbitrario y la confiscación de la propiedad (*TJ,* 68), juicios equitativos y abiertos, reglas racionales de evidencia, un derecho en contra de la autoincriminación y otros derechos procesales debidos. Si bien el imperio de la ley por sí mismo no garantiza las libertades sustanciales (ya que las leyes pueden ser regularmente puestas en vigor pero aún así ser opresivas), es una precondición para disfrutarlas, pues sin el imperio de la ley los límites de las libertades son inciertos, y las personas no saben cuándo habrá interferencias con sus planes y acciones (véase *TJ,* secc. 38).

Decir que estas libertades son "básicas" no significa simplemente que sean más importantes que otras y que deban recibir una consideración especial. También significa que son "inalienables" —"cualquier acuerdo entre ciudadanos que vulnere o viole una libertad básica, por más racional o voluntario que sea, es nulo *ab initio"* (*PL,* 334; *CP,* 372n.)—. No sólo se les prohíbe a los agentes gubernamentales y a las mayorías democráticas violar libertades básicas, sino que los ciudadanos mismos tampoco pueden transferirlas a otros o negociarlas. La idea de la inalienabilidad de las libertades básicas no es peculiar de Rawls; es

una característica fija del liberalismo. Ningún gobierno liberal validaría un contrato mediante el cual una persona intentara venderse como esclava, o ceder su libertad de religión o de expresión (convirtiéndose en un miembro permanente de una creencia religiosa, por ejemplo). Las personas podrían perder algunas de sus libertades básicas como resultado de cometer delitos serios, pero la pérdida es diferente de la transferencia voluntaria. La inalienabilidad es una consecuencia del hecho de que la libertad de contrato y los derechos absolutos de propiedad no son libertades absolutas o básicas para Rawls. Uno no puede hacer con uno mismo lo que le plazca, como si fuera propiedad fungible. Esto no se debe a que una persona no sea "dueña de sí misma" y sea propiedad del Estado; la idea de ser dueño de uno mismo (o propiedad del Estado) no desempeña ningún papel en Rawls. Más bien se debe a que las libertades básicas (y la justicia como equidad absoluta) tienen sustento en un ideal moral de las personas como agentes libres e iguales que se autogobiernan y tienen un esencial interés en mantener su libertad, igualdad e independencia. Es el papel primario del gobierno democrático mantener las condiciones para realizar este ideal. Imponer contratos con los que los ciudadanos intenten enajenar sus propias libertades básicas, o las de otros, es un mal uso del poder político público. No muestra respeto por las personas como ciudadanos iguales. Éste es quizá el principal aspecto por el que Rawls y los liberales en general difieren del liberalismo. El liberalismo es una doctrina de la autopropiedad. Los derechos absolutos de propiedad y libertad de contrato son sus libertades más fundamentales. Como tal, rechaza la idea de inalienabilidad de los derechos y las libertades básicos. Una persona es propietaria de sí misma, y se halla sujeta a enajenación y maltrato como cualquier otra cosa que uno posea. Para Rawls, cualquier doctrina que permita que las personas sean enajenadas y tratadas como propiedad en contra de su voluntad, incluso si se hace con su consentimiento, es un abuso del poder político público y no muestra respeto por las personas como libres e iguales.[11]

Finalmente, Rawls dice que ninguna de las libertades básicas es absoluta. Esto significa que ninguna de las libertades básicas es por sí misma más importante que las otras libertades básicas, tiene más peso que ellas o que todos los otros valores políticos cuando entran en conflicto. En vez de ello, los conflictos entre las libertades básicas y con otros valores políticos han de decidirse de manera que mantengan un "esquema plenamente adecuado" de libertades básicas. ("Plenamente adecuado" ¿a qué? Abordo esta pregunta más adelante.) Podría pensarse que la libertad de expresión es absoluta si es que alguna libertad básica lo es. Pero un momento de reflexión mostrará que hay un número de restricciones necesarias sobre la libertad de expresión para proteger otros derechos y libertades. Por ejemplo, las personas no pueden incitar a otros al motín, o dar falsas alarmas que pongan en peligro la vida de otros; tampoco pueden involucrarse en el fraude, el cohecho, la publicidad falsa o la conspiración para cometer delitos, o amenazar las vidas de otras personas, o

calumniarlas y destruir su reputación. Todas éstas son restricciones aceptadas sobre la libertad de expresión, generalmente reconocidas para proteger otros derechos, libertades e intereses importantes. Rawls argumenta que puede haber incluso restricciones sobre los anuncios de las campañas, una forma de expresión política, si son claramente necesarias para mantener el "valor de equidad" de las libertades políticas. En este ejemplo, una libertad básica se está usando para decidir los límites de otra. De manera importante, para Rawls, las únicas razones legítimas para restringir las libertades básicas son mantener un esquema más extenso, o un "esquema plenamente adecuado" de libertades básicas. Las libertades básicas no pueden ser restringidas por razones que no sean la de proteger y mantener las libertades básicas mismas. Esto es lo que Rawls quiere decir con la prioridad de la libertad, la cual se analizará posteriormente.

Pasamos ahora a nuestra segunda pregunta: ¿cómo se decide la lista de libertades básicas de Rawls? ¿Qué privilegia algunas libertades sobre otras? En particular, ¿qué sustenta la tesis de Rawls de que las libertades y derechos económicos de propiedad no son tan fundamentales e importantes como otras libertades básicas? En *Teoría de la justicia* Rawls dice que las libertades básicas están dadas en una lista (*TJ,* 68), pero es poco claro acerca del origen de esta lista. Parece apoyarse parcialmente en la historia de la ley constitucional de los Estados Unidos y otras democracias liberales. También sugiere que las libertades básicas, al igual que otros bienes primarios, son necesarias para proseguir un amplio rango de concepciones del bien. Aun así, Rawls claramente piensa que las libertades básicas están conectadas con la idea de ciudadanos iguales, pues las llama "las libertades de ciudadanía igual" (*TJ,* 189, 194), y dice que el primer principio ha de aplicarse desde el "punto de vista del ciudadano igual representativo" para decidir cuál es el esquema más racional preferido por el ciudadano igual (*TJ,* 195).

Esto no fue suficiente para adelantarse a la crítica, ni siquiera la de los críticos simpatizantes. En una de las pocas reseñas críticas a las que Rawls respondió explícitamente, H. L. A. Hart comentó sobre dos lagunas en el tratamiento de la libertad en el primer principio de Rawls. Primero, los fundamentos sobre los que las partes en la posición original adoptan las libertades básicas y acuerdan su prioridad no se explican adecuadamente. Segundo, Rawls no da ningún criterio satisfactorio para especificar y ajustar las libertades básicas entre sí cuando entran en conflicto.[12] Hart también afirma que la idea del "sistema total más extenso de libertades básicas" en el primer principio de Rawls es problemática porque sugiere maximizar la extensión de la libertad. Pero en algunos casos, dice Hart, la idea de máxima libertad no tiene sentido, mientras que en otros conduce a consecuencias absurdas o inaceptables. Para tomar el ejemplo de Sidgwick, si la meta es realmente maximizar la libertad, esto pareciera requerir la ausencia de propiedad privada; pues los derechos de propiedad privada de otros imponen

enormes restricciones sobre la libertad de movimiento de los individuos y sobre los derechos de usar y disfrutar las cosas como les plazca. En respuesta al artículo de Hart, Rawls refinó el argumento en favor de las libertades básicas, sustentándolas (y la justicia como equidad absoluta) en un ideal de ciudadanos democráticos como personas libres e iguales (véase *PL,* VIII).

Una de las principales contribuciones a la teoría liberal de Rawls es develar y utilizar explícitamente un ideal de la persona que subyace a la alta tradición liberal y al liberalismo como una doctrina filosófica (véase *PL,* 337). Éste es el ideal de personas libres e iguales con dos "potencias morales" y una concepción del bien libremente adoptada. Rawls menciona este ideal de la persona inicialmente en *Teoría de la justicia* como proveedor de la base para la igualdad (secc. 77). También representa un papel central en la interpretación kantiana de la justicia como equidad (secc. 40) y, posteriormente, en la tercera parte de *Teoría de la justicia,* provee la base para el argumento de la congruencia en favor de la estabilidad (secc. 86). Finalmente, en la edición revisada de *Teoría de la justicia*, Rawls se apoya en esta concepción de las personas para argumentar en favor de la prioridad de la libertad (*TJ,* secc. 82, 489-491). Pero, no importa cuán importantes sean estos usos ocasionales de la concepción de las personas libres e iguales al argumento en *Teoría*, no representan el papel central que adquirieron posteriormente. Aunque Rawls no expandió plenamente la concepción de los ciudadanos como personas libres e iguales hasta estas obras posteriores,[13] aquí me basaré en ellas cuando lo considere apropiado para exponer el entendimiento de Rawls del primer principio de la justicia.

Las dos potencias morales de las personas libres e iguales son, primero, la capacidad de ser "razonables", que es una capacidad moral para la justicia —el poder para entender, aplicar y colaborar con otros en términos de cooperación que sean equitativos—; en segundo lugar se halla la capacidad de ser "racionales", de tener una concepción racional del bien —el poder de formar, revisar y aspirar racionalmente a una concepción coherente de los valores, basados en una concepción de lo que da significado a la vida y sus afanes—. Rawls considera las capacidades de ser razonable y racional como las capacidades primarias para el razonamiento práctico. En la subsecuente terminología kantiana de Rawls, son capacidades para lo correcto y lo bueno, o lo razonable y lo racional. Estas capacidades forman las "bases de la igualdad" o las características de los humanos en virtud de las cuales merecen ser tratados como iguales y respetados como sujetos de justicia (*TJ,* secc. 77). En contraste con los utilitaristas, Rawls no ve la capacidad para el placer y el dolor, o la capacidad para el deseo, como la característica primaria de los seres en virtud de la cual merecen una consideración moral especial. Animales no humanos tienen la capacidad de sentir placer y dolor, y esto es moralmente significativo en nuestro trato hacia ellos. Aun así, Rawls respalda la concepción del sentido común de que los humanos como especie merecemos una consideración moral excepcional por

encima de la que debemos a otros animales; pues los humanos, a diferencia de otras especies, tenemos los poderes morales de ser razonables y racionales, y otros necesarios para el razonamiento práctico. Esto es lo que principalmente distingue a los humanos como sujetos primarios de la justicia.

El ideal de personas libres e iguales con las potencias morales es un ideal kantiano. Rawls lo distingue de una concepción metafísica del yo, tal como la idea de identidad personal (CP, cap. 15). Más bien es una concepción "práctica" de la voluntad de una persona que presuponemos en nuestros tratos con los demás, morales y de otro tipo. Es un hecho que, cuando responsabilizamos a otro, lo hacemos con personas que tienen ambas potencias morales. Por ejemplo, el test tradicional para detectar enfermedad mental legal es que una persona tenga la capacidad de distinguir lo correcto de lo incorrecto, que es parte de lo que constituye la capacidad para tener sentido de la justicia. Más aún, no hacemos responsables a los niños pequeños o a los incompetentes de sus acciones, ni les permitimos que manejen plenamente sus asuntos, sobre todo porque no poseen la capacidad adecuada de ser racionales y mirar por su propio bien.

Más adelante regresaré a la concepción de persona. Desempeña un papel importante en el análisis de la estabilidad en el capítulo V y en la explicación de la evolución del liberalismo político de Rawls en el capítulo VI. Por lo pronto, es relevante porque la concepción de persona con dos potencias morales provee el criterio para decidir cuáles son las libertades básicas. Lo que hace *básica* a una libertad para Rawls es que es *una condición social esencial para el adecuado desarrollo y el pleno ejercicio de las dos potencias de la personalidad moral a lo largo de una vida completa* (*PL,* 273). En su respuesta a Hart,[14] Rawls explica en detalle cómo cada una de las libertades básicas es necesaria para que individuos libres e iguales se hallen en posición de ejercitar y desarrollar una u otra de las potencias morales. Argumenta primero que la *libertad de conciencia* y la *libertad de asociación* son cruciales para el ejercicio de la capacidad para una concepción racional del bien (*PL,* 287-291), pues sin estas libertades los individuos no podrían examinar diferentes valores o doctrinas filosóficas, religiosas y morales, y llegar a una decisión acerca de qué modo de vida es más apropiado a sus caracteres. La idea básica aquí es que las libertades de conciencia y asociación son necesarias para alcanzar una decisión informada acerca de los principios morales, filosóficos y religiosos que proveen una guía acreditada a las personas para decidir y actuar sobre sus creencias y valores fundamentales, o "planes racionales de vida". Además, se necesita *libertad de pensamiento* y *libertades políticas* si es que los individuos han de desarrollar adecuadamente y ejercer plenamente su capacidad para un sentido de la justicia (*PL,* 291-299). Tener la libertad de discutir los asuntos morales y políticos, criticar al gobierno y adoptar un papel activo en la vida política pública son todos necesarios si una persona ha de ejercer su capacidad para razonar acerca de la justicia y actuar a partir de sus

exigencias. El ejercicio de estas libertades requiere así una protección excepcional porque son necesarias para el desarrollo adecuado y el pleno ejercicio de la propia capacidad de entender, aplicar y actuar sobre los requerimientos de la justicia, y participar en "el uso público de la razón", la evaluación crítica o justificación de acciones e instituciones de acuerdo con razones de justicia. Finalmente, los derechos y libertades que mantienen *la integridad* y *la libertad de la persona,* y los derechos y libertades que se necesitan para el imperio de la ley, son instrumentales para el ejercicio de todas las libertades básicas precedentes, y con ellas el ejercicio y desarrollo de ambas potencias morales, así como la búsqueda de una concepción razonable del bien. Por ejemplo, tener el derecho de poseer propiedades personales es necesario si una persona libre e igual ha de desarrollar su personalidad moral y perseguir cualquier concepción razonable del bien. Quizá el asceta peripatético que medita en el desierto y toma sus alimentos de la naturaleza tiene poca necesidad de posesiones personales (más allá de su ropa). Pero nadie puede hacer esto durante toda una vida; es necesario el acceso a posesiones en algún momento para desarrollar las capacidades y adquirir las creencias que lo hacen apto para el ascetismo. En cualquier caso, no se requieren generalizaciones carentes de excepciones para demostrar la importancia de esta libertad básica para la mayoría de los modos de vida.

Esta explicación de las libertades necesarias para desarrollar la personalidad moral subyace en el rechazo de Rawls de la clásica idea libertaria y liberal de que las libertades económicas irrestrictas se hallan entre las libertades básicas. Estas libertades económicas incluyen derechos absolutos de contrato económico, propiedad privada de los medios de producción y la libertad no regulada para usar y disponer de sus propiedades como a uno le plazca. J. S. Mill rechazó la aseveración de Herbert Spencer de que las libertades económicas son igualmente importantes que otras libertades personales, con base en que la actividad económica es un acto social que, aunque beneficia a algunos, también puede influir adversamente en las posibilidades de otros.[15] Ésta es una razón importante para la regulación económica de los contratos y los usos de la propiedad. Pero aquí un libertario podría replicar que la libertad de expresión tiene consecuencias sociales y también puede afectar adversamente a otros (*e. g.,* las demostraciones neonazis en los barrios judíos en Skokie, Illinois). No obstante, los efectos adversos rara vez son una razón para limitar el alcance o contenido de la libertad de expresión. (Como sostuvieron las cortes federales, la ofensa moral a los sobrevivientes del Holocausto no era suficiente razón para prohibir la marcha neonazi.) Así que ¿por qué la libertad económica no debería hallarse entre las libertades básicas que no pueden ser limitadas, excepto cuando se necesita proteger y mantener otras libertades básicas?

La implicación de la tesis libertaria —que las libertades económicas son igualmente fundamentales junto con otras libertades personales y políticas— es

que limita considerablemente la habilidad de una sociedad liberal para regular los usos de la propiedad, los contratos económicos y las transacciones y actividades de los negocios. Por ejemplo, los libertarios arguyen que las leyes ambientales y las ordenanzas territoriales que restringen los usos de la propiedad violan las libertades económicas básicas para usar la propiedad personal como a uno le place. O que las leyes de salud y seguridad que regulan las condiciones laborales, las salvedades para la seguridad de los productos, las leyes de salarios mínimos y las leyes que requieren tiempo extra para extender a más de 40 horas una semana interfieren con la libertad de contrato económico. Dicen los libertarios que aun los impuestos que se usan para proveer un bienestar mínimo social, apoyo en casos de emergencia y para financiar bienes públicos son una violación de los derechos básicos de propiedad. Si la libertad de contrato no regulado y los derechos absolutos de propiedad son libertades básicas, esto limita considerablemente las libertades políticas y el alcance de la legislación que pueden promulgar las asambleas democráticas. Es apenas sorprendente, entonces, que los libertarios económicos y muchos liberales clásicos sean hostiles a un gobierno democrático, o al menos a la "interferencia" de los gobiernos democráticos sobre una economía libre (de allí la idea de *laissez-faire*).

Pero ¿qué justificaría razonablemente tales derechos individuales expansivos a hacer contratos económicos y a acumular, usar y disponer de la propiedad sin considerar las consecuencias adversas que tiene para quienes se hallan en la peor posición? Desde luego, los libertarios y los liberales clásicos tienen sus argumentos (que van de la apropiación de la propiedad en un estado de naturaleza semilockeano a la utilidad social). Robert Nozick y otros libertarios han sugerido, sin muchos argumentos, que la autonomía individual sustenta los derechos de propiedad libertarios extensivos.[16] Pero ¿cuál es la concepción de autonomía que permitiría, como lo hace el liberalismo, condiciones en las que una pequeña minoría podría monopolizar los medios de producción mientras que grandes cantidades de personas se hallan o bien en la pobreza y desempleadas o han perdido la independencia económica porque no tienen más opción que una relación salarial con quienes poseen y controlan los medios de producción? Sea como fuere, la concepción libertaria de la autonomía parece tener poco en común con las explicaciones kantiana y milliana que sustentan la posición de Rawls en *Teoría de la justicia*. En la explicación de Rawls, ninguna de las libertades económicas libertarias es necesaria para el desarrollo adecuado y el pleno ejercicio de las dos potencias morales, o para perseguir un amplio espectro de concepciones razonables del bien. Desde luego, instituir las libertades económicas como libertades básicas socavaría la habilidad de muchas personas libres e iguales para lograr la independencia económica y disfrutar del ingreso y la riqueza adecuados para llevar a cabo un amplio espectro de planes de vida razonables. Las libertades económicas no reguladas vuelven entonces prácticamente imposible el desarrollo adecuado de muchas personas o de sus

potencias morales, y con ello de la libertad y la igualdad, y evitan que tengan oportunidades equitativas para proseguir una concepción razonable del bien. Éste es el mensaje subyacente en el rechazo explícito de Rawls a las libertades económicas básicas.

Esto no significa que Rawls no considere importantes las libertades económicas. Son muy importantes *cuando se regulan apropiadamente,* pues pueden crear condiciones sociales y económicas que permitan a las personas libres e iguales lograr independencia y proseguir efectivamente una concepción razonable del bien. Pero la importancia de las libertades económicas brota entonces no directamente del primer principio de la justicia, sino de razones de justicia económica tal y como están definidas por la justa igualdad de oportunidades y el principio de la diferencia. Rawls considera que los mercados libres son esenciales para asignar los medios de producción para la eficiencia económica, que es instrumental para crear un amplio espectro de oportunidades de empleo para los ciudadanos y para que la producción económica efectiva beneficie tanto a los menos favorecidos como a los que se encuentran en mejor posición. Pero esto no implica necesariamente las posiciones libertaria y clásica liberal de que se debería dejar casi en exclusiva a los mercados libres la distribución del ingreso y la riqueza. El uso de la asignación de recursos *vs*. el uso distributivo de los mercados es un tema para el siguiente capítulo. Aquí el punto general es simplemente que la naturaleza y alcance de las libertades económicas están determinados, según Rawls, por las medidas necesarias para realizar la justicia económica tal y como está definida por el segundo principio de la justicia. No se hallan entre las libertades básicas protegidas por el primer principio.

La libertad y el valor de la libertad

Una crítica frecuente al liberalismo desde la izquierda se halla implícita en la broma (vagamente adaptada de Anatole France) de que en Francia todos son iguales y son libres, pues tanto el rico como el pobre tienen la libertad de dormir bajo los puentes. El punto es que los tipos de libertad e igualdad que provee el liberalismo son abstracciones legales vacías, sin valor para quienes carecen de medios adecuados para disfrutarlas. Después de todo, ¿qué tan valiosos pueden ser los derechos políticos iguales y la libertad de conciencia, expresión y asociación para una persona que tiene que mendigar y pepenar la comida en los tiraderos de basura todo el día sólo para sobrevivir? La libertad real no es simplemente un formalismo vacío; requiere que las personas tengan los poderes, las oportunidades y los recursos que les permitan actuar como libremente lo elijan.

Rawls estaría de acuerdo; sin recursos adecuados las libertades básicas tienen poco o ningún valor para las personas: “Las libertades básicas constituyen un marco de oportunidades y vías de acción legalmente protegidas. Por supuesto, la

ignorancia y la pobreza, además de la carencia de medios materiales, generalmente impiden a las personas ejercer sus derechos y beneficiarse con estas oportunidades abiertas para todos" (*PL,* 300). Pero no responde a este problema sacrificando la concepción formal del liberalismo de la libertad como ausencia de ciertas interferencias y restricciones institucionales sobre la libertad de una persona para actuar en cierta forma. En vez de ello, Rawls distingue la libertad de "el valor de la libertad", esto es, la utilidad que para las personas tienen sus libertades (*PL,* 301). Afirma que la justicia como equidad pretende garantizar el valor de la libertad básica para todos, maximizando su valor para los menos favorecidos (*TJ,* 195). Para Rawls, tener libertad es estar libre de restricciones institucionales (*i. e.* legales o sociales) para actuar de cierta manera (*TJ,* 193). Generalmente, Rawls ve la libertad como una noción normativa, especificada sobre todo en términos legales y constitucionales por una cierta estructura de instituciones o de un sistema de reglas que definen los derechos y los deberes. No entiende la libertad como lo hizo Hobbes, puramente en términos físicos y como la ausencia de restricciones efectivas, ya sea institucionales o físicas. La diferencia es capturada por la idea de que mientras *A* se halla sin libertad (institucional) para hacer *X,* todavía puede ser libre (físicamente) de hacer X. Por ejemplo, conforme a la explicación institucional de la libertad de Rawls, aunque un ladrón no tiene libertad legal para usar mi auto, puede ser físicamente libre de alejarse manejándolo en tanto que pueda evitar ser capturado por la policía. Por el contrario, una persona puede tener libertad institucional para actuar en cierto modo (*e. g.,* libertad de movimiento) y, no obstante, debido a impedimentos físicos o sociales (enfermedad o pobreza), no es libre, o está físicamente incapacitado, para ejercer esa libertad. Cuando Rawls habla de un "esquema plenamente adecuado" (o "un sistema total más extensivo") de libertades básicas, quiere decir libertades en el sentido institucional.

¿Por qué la definición institucional de libertad de Rawls no sólo es válida para los críticos de izquierda, a partir de que tener una libertad institucional no dice nada acerca de la capacidad de una persona para ejercitarla? Rawls afirma que, mientras el primer principio garantiza libertades básicas únicamente en un sentido institucional (excepto para las libertades políticas), la finalidad del segundo principio es garantizar la valía o el valor de las libertades básicas para todos, sobre todo para los económicamente menos favorecidos. Lo hace cerciorándose de que todos tengan los medios adecuados y necesarios para todo propósito (potencias, oportunidades, ingresos y riqueza) para el ejercicio efectivo de las libertades básicas. Debido a la garantía del principio de la diferencia de un "mínimo de bienestar social" completo, no debería haber personas empobrecidas en una sociedad bien ordenada, con justicia con equidad, para quienes las libertades básicas sean de poco o ningún valor. Seguramente existirán los "menos favorecidos", como deben existir en cualquier sociedad con ingresos

desiguales, pero los menos favorecidos deberían tener más que recursos suficientes —más de lo que tendrían en cualquier otro sistema social compatible con la justa libertad igual básica— para ejercer efectivamente sus libertades básicas y alcanzar sus metas.

Pero aquí los críticos de izquierda de Rawls pueden responder con lo siguiente: no obstante que el liberalismo de Rawls está seguramente más sintonizado con las necesidades del pobre que el de los liberales clásicos o los libertarios, su promesa de igualdad de libertad básica sigue estando vacía. Pues la libertad igual no es posible sin igual valía de la libertad. Pero el principio de diferencia de Rawls permite desigualdad de recursos, y éstos pueden ser tan grandes como para socavar las libertades básicas de los menos favorecidos. Dos ejemplos deberían ser suficientes. Primero, los ricos ejercen enorme influencia política en los procesos democráticos y no hay medios efectivos para neutralizar los efectos políticos de la riqueza en una democracia capitalista. Dadas las influencias corruptoras que grandes concentraciones de riqueza tienen sobre la política, ¿cómo puede haber "derechos iguales de participación política" o cualquier grado de influencia política igual? Segundo, ¿cómo puede haber igual libertad de expresión cuando quienes están en peores condiciones se hallan sin medios para comunicar sus puntos de vista a otros? Los ricos controlan los medios de comunicación masiva (televisión, radio, periódicos, libros, etc.) y principalmente publican posiciones que favorecen y adoctrinan a otros en sus concepciones. Libertad igual sin igual valía de la libertad es una abstracción vacía.[17]

Es difícil apreciar la respuesta de Rawls a esta línea de crítica sin entrar en detalles con respecto al principio de diferencia (véase el siguiente capítulo). Pero generalmente su respuesta es como sigue.

Primeramente, ningún principio de justicia podría garantizar a las personas igual valor a muchas de las libertades básicas. Puesto que las personas difieren de tantas maneras —en sus principales metas primarias y concepciones religiosas, en inteligencia y talentos naturales, su crianza, sus amigos y parientes, sus carreras, etc.—, inevitablemente habrán de asignar diferentes valores a una u otra libertad básica. La libertad de pensamiento y de expresión por lo general tendrá mayor valor para los abogados, los académicos y los activistas políticos que para los carpinteros o los agentes de bienes raíces con pocos intereses políticos e intelectuales. La libertad de movimiento comúnmente es de más valor para los choferes de camiones que para los reclusos o los discapacitados. La libertad de conciencia es más apreciada por los ateos que por los miembros de una religión predominante (como el cristianismo), quienes, si no existera tal derecho, quizá podrían poner en vigor políticamente sus concepciones religiosas. Más que valor igual, lo que los principios de justicia pueden hacer es buscar garantizar el *valor equitativo* de las libertades básicas. Éste es el papel del principio de la diferencia: garantizar que todos tengan ingreso y riqueza suficientes para el justo y efectivo ejercicio de las libertades básicas.

Segundo, no sólo sería prácticamente imposible, sino también inequitativo y socialmente divisorio, tratar de lograr igualdad en el derecho de la libertad, pues ello puede resultar en mayores desigualdades en ingresos y riqueza. Lograr igualdad en la libertad de conciencia requeriría erogar grandes recursos en personas cuya profesión religiosa implica peregrinajes, rituales elaborados, vestimentas y catedrales, mientras que quienes meditan en silencio y practican la abnegación no obtendrían nada (véase *PL,* 300-301). Algunas personas tal vez nunca votan porque se preocupan poco por los derechos políticos y la libertad de expresión: ¿han de ser compensados porque estas libertades valen poco para ellos? Rawls dice que parte de ser una persona libre es que los individuos sean responsables de sus objetivos (*PL,* 55). Las personas libres no se conciben a sí mismas con metas y aspiraciones que no puedan revisar o controlar. Se consideran capaces de ajustar metas y aspiraciones en función de los recursos que pueden esperar razonablemente de la sociedad. En consecuencia, no es justo esperar que otros suscriban las creencias religiosas de uno, no importa cuán elevados sean sus requerimientos para alcanzar una elusiva igualdad en la libertad de conciencia.

La negación de Rawls de que el valor igual de la libertad es un requerimiento de la justicia sugiere que su concepción no está basada en el bienestar. Rawls no considera que los requerimientos igualitarios de la justicia distributiva precisen de distribuciones iguales o justas de bienestar (o felicidad), sino más bien los concibe en términos de distribuciones iguales o justas de ciertos recursos, los "bienes sociales primarios" que son esenciales para la libertad y autoestima de los individuos: derechos y libertades, poderes y oportunidades, ingreso y riqueza, y las bases de la autoestima. Su liberalismo es un "liberalismo de la libertad" y no un "liberalismo de la felicidad". No es función de las instituciones sociales justas diseñar la sociedad de manera que promueva la distribución igual o justa de la felicidad, sino más bien proveer a los individuos de manera equitativa los recursos necesarios para que sigan libre y razonablemente modos de vida que encuentren dignos de ser puestos en práctica.

La única excepción al rechazo de Rawls a asignar un valor igual a las libertades básicas está en las libertades políticas, cuyos valores "deben ser aproximadamente iguales, o por lo menos suficientemente iguales, en el sentido de que todos deben tener las mismas oportunidades de ocupar un puesto público y ejercer su influencia en el resultado de las decisiones políticas" (*PL,* 301-302; también *TJ,* 212-214). Rawls piensa que es difícil realizar el ideal de ciudadanía igual requerido por la justicia si las libertades políticas son de un valor muy desigual para los ciudadanos. Por ende, Rawls incluye en el primer principio el requisito de que el "valor equitativo" de las libertades políticas sea garantizado (*PL,* 301-303). "Porque, a menos que el justo valor de estas libertades sea más o menos salvaguardado, las instituciones de trasfondo posiblemente no puedan establecerse o preservarse" (*PL,* 302). Más aún, para las personas el valor de las

libertades políticas está mucho más sujeto a su posición social y lugar en la distribución del ingreso y la riqueza de lo que lo están otras libertades (PL, 302). Entre las medidas para lograr el valor equitativo de las libertades políticas se encuentra la provisión de financiamiento público a las campañas políticas y los foros públicos para el debate político, junto con límites a la publicidad política privada pagada por industrias interesadas y otros grupos, y un acceso equitativo a la difusión amplia y pública de los grupos políticos participantes. En ninguna parte Rawls menciona una mayor igualdad en los niveles de riqueza como condición para mantener iguales las libertades políticas, aunque otros han sugerido esto. Si las medidas que sugiere son inadecuadas para otorgar un valor equitativo a las libertades políticas, su posición parece requerir medidas distributivas que igualen las disparidades, que de otro modo el principio de diferencia podría permitir en la medida necesaria para establecer el valor equitativo de las libertades políticas para todos los ciudadanos.

Finalmente, con respecto al valor de las libertades básicas, Rawls dice: "Tomando conjuntamente los dos principios, la estructura básica habrá de configurarse de modo que maximice, para los menos favorecidos, el valor que tiene la libertad equitativa compartida por todos en el esquema completo. Esto define el objetivo de la justicia social" (*TJ,* 302; cfr. *PL,* 301). Decir que "el fin de la justicia social" es maximizar el valor de las libertades básicas para los menos favorecidos indica que el liberalismo de Rawls está seriamente preocupado por garantizar algo más que sólo la protección legal formal de las libertades liberales básicas. Mientras que la idea de valor igual de la libertad puede sonar atractiva, no es un ideal realista. Piensa que un ideal más realista y menos problemático es el de asegurar el valor de las libertades básicas de todos, al punto en el que su valor para el menos favorecido sea maximizado.

La prioridad de la libertad (*TJ*, secciones 39, 82)

Por prioridad de la libertad entiendo la prioridad del principio de libertad igual sobre el segundo principio de justicia. Ambos principios están en un orden lexicográfico y, por tanto, las demandas de libertad han de ser satisfechas en primer lugar. [...] La prioridad de la libertad significa que la libertad solamente puede ser restringida en favor de la libertad en sí misma. [TJ, 230; véase también *PL,* 274-275].[18]

Para Rawls, el liberalismo asigna precedencia a mantener las libertades básicas sobre otras necesidades y metas sociales, incluida la voluntad de la mayoría. Una constitución liberal garantiza las libertades básicas primero y por encima de todo lo demás. Esto supone que una sociedad está lista para sustentar una constitución liberal y que las necesidades básicas de todo mundo pueden ser satisfechas (*JF,* 44, n. 7). Por lo demás, en circunstancias menos favorables, se aplica la "concepción general de la justicia" de Rawls. Dice:

Todos los valores sociales —libertad y oportunidad, ingreso y riqueza, así como las bases del respeto a sí mismo— habrán de ser distribuidos igualitariamente a menos que una distribución desigual de alguno o de todos estos valores redunde en una ventaja para todos [*TJ,* 69].

La concepción general no da prioridad a las libertades básicas sobre la distribución equitativa de otros bienes sociales primarios. Los bienes sociales primarios, una vez más, son los recursos de cuya distribución se encarga el principio de la justicia de Rawls: derechos y libertades; poderes y oportunidades; ingreso y riqueza, y las bases de la autoestima (*TJ,* 69). Rawls describe en *Teoría de la justicia* éstos como los medios sociales "multiusos" que cualquier persona racional debería querer, independientemente de cualquier otra cosa (*TJ,* 94), y que, racionalmente, más preferiría (*TJ,* 361). Su derivación se analizará adelante. La concepción general de la justicia considera todos los bienes primarios de igual importancia y los distribuye para beneficiar a todos igualmente, permitiendo la desigualdad sólo si ello es en el mayor beneficio de quienes tienen menos. La concepción general se aplica al caso no ideal en condiciones desfavorables al liberalismo y la democracia; una vez que una sociedad es capaz de sustentar una constitución liberal se aplica la "concepción especial de la justicia", dando prioridad a la igualdad de las libertades básicas sobre otros valores sociales, y a la justa igualdad de oportunidades sobre el principio de la diferencia. Cada sociedad tiene el deber de buscar condiciones en las que se aplique la concepción especial de la justicia. Como dice Rawls: "La igualdad en las libertades sólo puede negarse cuando se hace necesario un cambio cualitativo en la civilización, a fin de que, a su debido tiempo, todos puedan gozar de estas libertades" (*TJ,* 489). Rawls también piensa que dar prioridad (o primacía) a las libertades básicas iguales no presupone un nivel alto de ingresos y riqueza en la sociedad (*JF,* 47n.). Países relativamente pobres, como la India y Costa Rica, pueden sustentar gobiernos y sociedades democráticos exitosos.

Rawls dice: "la libertad puede ser restringida sólo en favor de la libertad en sí misma" (*TJ,* 230). Es importante entender que esto significa "libertad básica", para evitar confusiones. Esto no quiere decir que Rawls proponga que no se permiten en absoluto restricciones sobre la libertad salvo para proteger otras libertades. La razón por la que no puedo festejar ruidosamente en las calles del vecindario a las 2 a.m. no es para proteger tu libertad, sino para que puedas dormir. La prioridad de la libertad significa que el ejercicio de una libertad básica puede ser restringido sólo si esto es necesario para proteger otra libertad básica, o porque conduce a una mayor libertad total en el esquema de las libertades básicas. Esto significa no simplemente que las libertades básicas no pueden ser restringidas en aras de razones de bienestar público o de valores perfeccionistas (ya garantizados por la prioridad de la justicia); también significa que las libertades básicas no pueden ser restringidas en aras de libertades no básicas (como la libertad de contratación), o incluso para proveer mayores oportunidades y recursos para los pobres bajo el segundo principio.

Rawls dice que hay dos tipos de casos que violan la prioridad de la libertad. El primero tiene lugar cuando las libertades básicas de todos son restringidas indebidamente o lo son por las razones equivocadas. Se encuentran ejemplos familiares de ello en la constitución estadunidense. La libertad de expresión política o literaria no puede ser restringida porque ciertos tipos de discurso o de literatura ofendan las sensibilidades morales de las personas, o el derecho a elegir métodos anticonceptivos, una de las libertades individuales, el control anticonceptivo artificial no puede ser restringido por razones religiosas.[19] El segundo caso habla de una desigualdad en la libertad básica. Rawls da dos ejemplos (*PL,* 275; *JF,* 47; cfr. *TJ,* 233). La igualdad en las libertades políticas no se puede restringir aduciendo que el ejercicio de esa libertad permite eliminar políticas necesarias para la eficiencia económica, o incluso proveer mayores beneficios a los menos favorecidos. Supóngase que quienes se encuentran mejor intentan un trato con el pobre: "Renuncia a tu derecho a votar y nosotros incrementaremos tu mínimo social". La prioridad de la libertad prohíbe esta suerte de restricción de las libertades políticas iguales, pues el primer principio no puede ser negociado en aras de los beneficios del segundo, salvo en condiciones desfavorables a la concepción especial. El ejemplo indica la importancia que Rawls asigna al estatus de ciudadano igual.[20] Un segundo ejemplo es la conscripción militar. El Congreso puso en vigor y mantuvo durante la guerra de Vietnam un servicio selectivo discriminatorio que exentaba a los estudiantes universitarios del reclutamiento militar con base en que excusarlos del reclutamiento promovía las necesidades educativas de la sociedad. Nuevamente, puesto que el reclutamiento militar es una seria limitación a la libertad de los individuos, esta exención es una desigualdad no permitida de la libertad básica del individuo (*JF*47).

¿Qué tipos de restricciones a las libertades básicas son permitidas por la prioridad de la libertad? En libertad de pensamiento y de expresión considere el ejemplo del juez Holmes de que gritar ¡Fuego! en un teatro lleno y oscuro, a sabiendas de que se trata de una falsa alarma, puede ser una forma ilegal de habla, puesto que sus efectos ponen en peligro las vidas de las personas. Ejemplos mejores serían imponer restricciones al habla si se incita a las personas a amotinarse o a la violencia vengativa, o a crear temor de daño corporal. Las conspiraciones para cometer delitos pueden ser restringidas, como también las amenazas violentas a los individuos, pues ponen en riesgo la libertad e integridad de la persona. La llamada "campaña de odio" es diferente, pues, aunque ofensiva, no pone en peligro inmediato las libertades básicas.

Rawls también reconoce la legitimidad de las restricciones legales a formas ilícitas del discurso como el fraude y la publicidad falsa. Presumiblemente el fraude y la publicidad falsa pueden ser restringidos porque socavan los derechos del primer principio a la propiedad personal necesaria para la independencia individual. Pero aquí uno puede objetar como sigue: "con seguridad la protección

de la propiedad personal no es la única razón para prohibir el fraude y el engaño. No todos los derechos de propiedad están protegidos por el primer principio, sino sólo por el segundo (por ejemplo, los derechos de propiedad de los medios de producción, cuando esté justificado por el principio de diferencia). Los engaños comerciales que afectan estos derechos son tan punibles como los que tienen que ver con el robo de la propiedad. ¿Qué hay acerca de los libelos, que falsean intencionalmente la verdad para socavar el carácter o la reputación de una persona (de modo que pierde su trabajo, oportunidades de negocios, amigos, conexiones, etc.)? Debería ser legalmente procesable al menos por lo civil, incluso si no se incurre en un delito. Pero ¿realmente el libelo atenta contra una libertad básica?"

Puede ser que el libelo se restrinja a una especie de ataque al derecho de integridad de la persona o incluso a la propiedad personal (el carácter y buen nombre de uno), pero esto significa estirar estos conceptos más allá de lo que permite el sentido común. No obstante, la calumnia en los negocios y sobre marcas registradas plantea un problema diferente, porque las corporaciones no son personas físicas y, al parecer, no están protegidas por esta libertad básica. En cualquier caso, aunque adoptar restricciones está justificado con el primer principio, parecería que hay otras extensiones razonables sobre la libertad de habla y expresión que son difíciles de justificar por el requerimiento de Rawls de que "la libertad sólo puede ser restringida en aras de la libertad misma". Por ejemplo, considérese (nuevamente) que el acto de gritar obscenidades en estado de ebriedad a las 2 a.m. afuera de la residencia de algunas personas, o cerca de hospitales o en funerarias durante los servicios, por lo general es punible por constituir una "perturbación de la paz". Estas molestias no violan las libertades básicas de nadie en el sentido de Rawls. No importa cuánto pudieran permitir algunos libertarios estos ejercicios de libertad, nunca fue la meta de Rawls (creo) hacer su liberalismo tan permisivo. Pero no está del todo claro en *Teoría de la justicia* cómo es que estas manifestaciones molestas deben restringirse. En la primera edición de *Teoría de la justicia*, Rawls abordó esta especie de problema distinguiendo entre "restricciones" *vs*. "regulaciones" del habla, una idea que es familiar a partir de la distinción de la Suprema Corte entre restricciones no permisibles sobre el contenido y regulaciones permisibles sobre el "tiempo, lugar y modo" de expresión.[21] No siempre es una violación a la libertad de pensamiento y de expresión el uso de insultos y obscenidades, o comportamientos escandalosos, si éstos son regulados en cuanto a su tiempo, lugar y manera de expresión. Entonces no hay restricción al contenido del mensaje expresado o transmitido. Así que puede estar bien maldecir y gritar obscenidades a tu vecino en horas del día pero no cuando las personas en el vecindario están tratando de dormir, o cuando está hospitalizado o participando en el funeral de su madre.[22]

Sin embargo, permanece el problema de decidir cuándo tales regulaciones a la

expresión son razonables y en qué punto la regulación de tiempo, lugar y manera de hablar se empieza a convertir en una restricción no permisible del contenido del habla. (Una restricción de tiempo a la educación religiosa que la limite a las horas de la tarde, de manera que los niños puedan pasar las horas de luz diurna en el aprendizaje no religioso, claramente violaría la libertad de expresión y de conciencia.) Más aún, en algunos casos, las restricciones al contenido del habla son apropiadas, incluso si no lo son en aras de alguna otra libertad básica. Supongan que los anunciantes, en su usual "inflación" de los beneficios de sus productos, hacen que las personas sean engañadas con respecto al valor nutricional —y de otros tipos— de sus productos para la salud. ("¡Este suplemento puede fortalecer el corazón y prevenir el proceso de envejecimiento!") Este tipo de semiengaño, aunque puede no elevarse al nivel de fraude, quizá debería ser restringido, pues su propósito sólo es engañar a las personas en aras de una ganancia financiera (tales aseveraciones con respecto a las cualidades de la comida o los medicamentos se hallan frecuentemente reguladas y algunas veces restringidas en los Estados Unidos por la FDA [Administración de Alimentos y Medicamentos, por sus siglas en inglés] ¿Cómo puede Rawls, dada la absoluta prioridad que le asigna a libertades básicas como la libertad de expresión, acomodar esta especie de restricciones al habla en aras de intereses menos importantes como la salud pública o el desalentar ganancias financieras ilícitas?

En la edición revisada de *TJ,* Rawls dice enigmáticamente: "Estas libertades tienen un ámbito central de aplicación dentro del cual pueden ser objeto de límites y compromisos sólo cuando entren en conflicto con otras libertades básicas" (*TJ,* 68-69). Incluso sin elaboración adicional, esto parece ser una cualificación principal de la prioridad de la libertad propuesta en *Teoría de la justicia,* pues significa que no cualquier ejercicio de una libertad básica abstracta tiene prioridad sobre todos los otros bienes sociales. Más bien, sólo cuando una libertad básica se ejerce en su "ámbito central de aplicación" tiene prioridad y no puede ser limitada salvo en aras de otra libertad básica. Pero ¿cuál es el ámbito central de aplicación de una libertad básica, y cómo se decide? Esto no se trata en *Teoría de la justicia,* sino en la conferencia VIII de *Liberalismo político,* "Las libertades básicas y su prioridad".

El *ámbito central de aplicación de una libertad básica* es el área de ejercicio de una libertad en la que es esencial darse cuenta de uno de los poderes morales. (Aquí Rawls habla de *los dos casos fundamentales,* refiriéndose al ejercicio de cada uno de los poderes morales.) El ámbito central de la aplicación de *la libertad de conciencia* y *la libertad de asociación* se halla en el "primer caso fundamental" de ejercicio y desarrollo de la capacidad racional para una concepción del bien. Ya vimos que el ejercicio de estas libertades requiere protección excepcional, puesto que son necesarias para desarrollar adecuadamente y ejercer a plenitud la capacidad racional para formar, revisar y proseguir racionalmente una

concepción del bien, incluyendo los valores que para una persona dan significado a la vida (*PL,* 287-291). En seguida, el ámbito central de aplicación de la *libertad de pensamiento y expresión* y de las *libertades políticas* se halla en "el segundo caso fundamental" del ejercicio y desarrollo de la capacidad para un sentido de la justicia (*PL,* 291-299). Estas libertades son especialmente centrales a la aplicación informada de los principios de justicia y razonamiento acerca de lo que sus requerimientos institucionales (leyes y otras normas sociales) implican en casos particulares. Son entonces necesarias para la deliberación informada y racional de los ciudadanos acerca de la justicia y el bien común. Finalmente, Rawls dice que las demás libertades básicas —*libertad e integridad de la persona,* y los *derechos y libertades del imperio de la ley*— son precondiciones necesarias en el ejercicio de ambos poderes morales, porque "son necesarias las precedentes libertades básicas si son debidamente garantizadas" (*PL,* 308).

Ahora bien, la *importancia* de una libertad particular es el grado en el cual está más o menos involucrada en el ejercicio pleno e informado de los poderes morales en su ámbito central de aplicación en los dos casos fundamentales. Rawls quiere decir aquí, simplemente, que algunos ejercicios de una libertad básica tienen una importancia mayor que otros al ejercer los poderes morales. El habla política con respecto a asuntos de justicia tiene importancia extraordinaria para el ejercicio de la capacidad para la justicia. Como resultado, Rawls ve la discusión política y el debate como merecedores de una protección casi absoluta. Las principales excepciones que reconoce son el uso de polémicas políticas incendiarias o la "campaña de odio" en circunstancias en que es altamente probable que conduzcan a acciones violentas inminentes (*PL,* 309) y limitaciones a la propaganda política en aras de mantener el valor equitativo de las libertades políticas. De modo similar, Rawls considera el habla y las expresiones literaria, científica, artística y filosófica importantes para el ejercicio de la capacidad racional para una concepción del bien. Pero no todas las formas de expresión se hallan protegidas por las libertades básicas. La publicidad comercial, por ejemplo, tiene una importancia menor o ninguna para el ejercicio de la capacidad de justicia o la capacidad para conformar y perseguir racionalmente una concepción del bien. Esto no significa que el lenguaje comercial no merezca alguna protección; sólo que no es una libertad básica. Con frecuencia, la publicidad es relevante para alcanzar la justa igualdad de oportunidades (al anunciar posiciones y opciones educativas), y también los requerimientos de la justicia económica y el principio de diferencia (en la publicación de la información sobre los precios). Pero, por lo que concierne al tipo especial de "inflación" y semiengaño típico de la publicidad estratégica de mercado, en el que la única meta es seducir a los consumidores para incrementar la tajada del mercado, Rawls la ve como un "desperdicio social, por lo cual una sociedad bien ordenada que intenta conservar la competencia y subsanar las imperfecciones del mercado debería encontrar medios razonables de limitarla"

(*PL,* 334). Más aún, la calumnia y la difamación de particulares no tienen justificación o, como dice Rawls, "no tienen ninguna significación para el uso público de la razón para juzgar y regular la estructura básica, y constituyen, además, una falta de orden privado" (*PL,* 309). Puede dar lugar a una demanda civil por daños.

Lo que surge del último análisis de Rawls acerca de las libertades básicas, y especialmente de la libertad de pensamiento y de expresión, es entonces una compleja explicación de los múltiples niveles de las libertades básicas. La complejidad de la explicación aparece en dos modos. Primero, ninguna de las libertades básicas es absoluta o tiene prioridad estricta sobre cualquier otra. Hay ocasiones en las que cualquiera de las libertades básicas puede ser limitada en aras de mantener un esquema más adecuado de libertades básicas. Por ejemplo, la libertad de habla política es una de las más importantes en una democracia; a pesar de ello, es un error proteger obstinadamente la propaganda política sin importar los efectos dañinos que puede tener sobre el proceso democrático ni el valor equitativo de las libertades políticas de los menos favorecidos. Rawls argumenta entonces que fue un error de la Suprema Corte el haber eliminado las leyes que regulaban las contribuciones de campaña y la propaganda política que se habían puesto en vigor para limitar las distorsiones de información y mantener un balance de concepciones políticas y, con ello, mantener la integridad del proceso electoral (*PL,* 328-329). Aquí una libertad básica (libertad de pensamiento y de expresión) debería restringirse o regularse en aras de otra (libertades políticas iguales), donde el principio rector siempre es hacer ajustes en las libertades básicas necesarias para lograr un esquema que sea "plenamente adecuado" para el ejercicio del desarrollo de los poderes morales.

El segundo modo en que la complejidad de la explicación de Rawls sale a la luz es que no todos los ejercicios de una libertad básica abstracta merecen el mismo grado de protección. El habla política merece mayor protección que la propaganda comercial; la propaganda comercial de empleos, precios al consumidor y especificaciones de los productos merece mayor protección que la exageración estratégica de mercadeo, y la calumnia, la difamación y la invasión de la privacidad de ciudadanos particulares no deberían estar protegidas en absoluto, e incluso deberían ser consideradas daños civiles. La explicación de Rawls de la libertad de expresión es acorde con las decisiones de la Suprema Corte desde la década de 1960 hasta la de 1980, antes de que empezara el cambio ideológico en la presidencia de Reagan. Una cosa que Rawls logró (intencionalmente o no) fue dar una justificación filosófica a la doctrina multiniveles de la Corte liberal de Warren, concerniente a la libertad de habla.[23] Su explicación no apoya las recientes tendencias en las decisiones de la Suprema Corte, que dan a la propaganda corporativa casi el mismo estatus e igual importancia que a otras formas de habla protegida. Y mientras que Rawls nunca abordó asuntos tales como "la campaña de odio", o la obscenidad y la regulación

de la pornografía, la tendencia de su explicación en multiniveles parecería permitir ciertas restricciones, o al menos mayores regulaciones para cada una de lo que ahora se permite en la constitución. Pues no está claro cómo cualquier forma de expresión se relaciona con el ámbito central de aplicación de las libertades básicas en el desarrollo adecuado y pleno ejercicio de los poderes morales. Se admite que otros podrían estar en desacuerdo acerca de la pornografía, particularmente, y hay espacio para el desacuerdo, puesto que Rawls no abordó el tema.

Algunas objeciones a la prioridad de la libertad

La prioridad de la libertad es una de las características más distintivas de la justicia como equidad. Rawls dice que, junto con el requerimiento de que se justifiquen todas las desigualdades para el menos favorecido, la prioridad de la libertad da cuenta de "la fuerza de la justicia como equidad", y que "estas dos limitaciones la distinguen del intuicionismo y de las teorías teleológicas" (*TJ,* 235). En *Liberalismo político,* Rawls sostiene que la prioridad de la libertad es una característica central de cualquier concepción genuinamente liberal. Pero esta prioridad ha sido ampliamente calificada, incluso por otros liberales, de "dogmática" (Hart) e "inusualmente extrema" (Barry).[24] Estas objeciones no carecen de fuerza cuando se aplican a la vaga forma en la que Rawls dejó el primer principio y la prioridad de la libertad en *Teoría de la justicia*. Ahí el primer principio decía que: "cada persona ha de tener un derecho igual al *sistema más amplio* de libertades básicas iguales, compatible con un sistema similar de libertad para todos" *(TJ,* 235). La regla de prioridad que es parte de los principios de justicia decía que "una libertad menos extensa debe reforzar el sistema total de libertad compartido por todos" *(TJ, ibid.*). Pero podemos imaginar alguna regulación restrictiva sobre una libertad básica que podríamos apoyar en aras de algo distinto del fortalecimiento del esquema de las libertades básicas. Muchos defensores liberales de la libertad de expresión reconocerían la legitimidad legal de las prohibiciones sobre la obscenidad no regulada, la pornografía o la desnudez pública, por ejemplo, o sobre hacer las necesidades fisiológicas en público. O, suponiendo que la libertad de la persona protege un derecho a la privacidad en las relaciones íntimas, con seguridad aún habría razones legítimas (públicas) para restringir la necrofilia y la zoofilia, que no tienen nada que ver con proteger otras libertades básicas (por ejemplo, la salud pública, el respeto a los muertos, la protección a los animales del abuso). Hemos visto que el mismo Rawls respalda, al final, la restricción de ciertos tipos de habla por razones diferentes de la de proteger las libertades básicas; por ejemplo, la publicidad estratégica de mercadeo podría ser restringida, sugiere, con base en que es "un desperdicio social".

Uno de los principales problemas con el primer principio y su prioridad, particularmente en *Teoría de la justicia,* está en la "especificación" de libertades básicas por propósitos constitucionales y legislativos. Para regresar a la pregunta de Hart: ¿cómo hemos de decidir cuáles derechos y libertades constitucionales protege el primer principio?, Rawls formula las libertades básicas en términos altamente abstractos e imagina que habrán de ser todavía más "especificadas" en las etapas constitucional, legislativa y judicial de la "secuencia de cuatro etapas" que plantea para aplicar los principios de la justicia *(TJ,* secc. 31). La secuencia de cuatro etapas consiste en: *1)* la posición original; *2)* la etapa constitucional, en la que se aplican los principios de justicia para decidir sobre una constitución democrática; *3)* la etapa legislativa, donde se deciden las leyes de acuerdo con *1)* y *2),* y *4)* la que podría ser llamada "la etapa judicial y administrativa", que supone la aplicación de las reglas y los principios de las otras tres etapas a casos particulares. Estas cuatro etapas son todas puntos de vista deliberativos que hemos de suponer en el razonamiento acerca de la elección y aplicación de principios de la justicia. Por ejemplo, para decidir los derechos constitucionales y los procedimientos que requiere el primer principio, hemos de preguntarnos, basados en el conocimiento de hechos generales acerca de nuestra sociedad, "¿cuáles derechos y procedimientos constitucionales se requieren para especificar las condiciones necesarias para realizar las libertades básicas de la justicia?" Rawls enlista algunas de las principales libertades constitucionales que están incluidas en las libertades básicas. Por ejemplo, las libertades políticas incluyen derechos iguales al voto y a ocupar cargos públicos, libertad de expresión política, derecho de reunión, derecho de formar y unirse a partidos políticos y, por lo general, una mera regla de mayoría para poner en vigor la legislación ordinaria *(TJ,* seccs. 36-37). Aun así, a veces quedamos en la incertidumbre acerca de cuáles libertades, si es que las hay, siguen sin mencionarse y deberían también incluirse. Por ejemplo, Rawls indica que la libertad y la integridad de la persona incluyen derechos a la vida y contra la violencia, manipulación psicológica y servidumbre forzada, así como libertad de movimiento, libertad de ocupación, elección de carrera y derecho a la propiedad personal. Pero ¿acaso la libertad de la persona o la libertad de asociación incluye un "derecho a la privacidad" como lo entiende la constitución estadunidense (incluida la libertad en las relaciones sexuales y el derecho a elegir métodos anticonceptivos como el aborto)? ¿Acaso la libertad de conciencia y de la persona incluye el derecho al suicidio (asistido) o a la eutanasia en alguna etapa hacia el final de una vida? ¿O puede uno suicidarse incluso sin razón aparente? ¿Acaso las libertades básicas abarcan el derecho a usar drogas que alteran la mente, incluso de una manera autodestructiva? ¿Acaso la libertad de pensamiento y de expresión incluyen el derecho no regulado a producir, consumir y exhibir pornografía? En *Teoría de la justicia* Rawls dice que no es necesario decidir la especificación de las libertades básicas en la posición original, sino que se puede

esperar hasta las etapas constitucional y posteriores, cuando haya más información disponible que ayude a las partes a aclarar cuáles libertades específicas quedaron protegidas por el primer principio. Esto sólo puede posponer el inevitable problema, pues en *Teoría de la justicia* proporciona poca orientación acerca de los tipos de consideraciones que las partes hipotéticas en las etapas constitucional y posteriores han de tomar en cuenta al especificar las libertades básicas. Más aún, la guía que provee parece ser potencialmente conflictiva. Rawls dice que hemos de ocupar la posición de un ciudadano representativo igual al aplicar el primer principio, pero esto por sí solo parece indeterminado sin más información acerca de los intereses y las metas de los ciudadanos iguales. También cita aprobatoriamente las razones que da J. S. Mill para su principio de la libertad; a saber, desarrollar capacidades humanas y poderes, y fomentar "naturalezas vigorosas"; permitir que las personas tengan preferencias racionales e informadas, y, porque las personas por naturaleza lo prefieren, vivir bajo instituciones libres *(TJ,* 200). Pero no queda claro si intenta que el primer principio tenga un alcance potencialmente tan amplio como el de Mill, pues al parecer éste permite todo tipo de conducta autodestructiva en tanto que no "dañe" a otros. Finalmente, en la edición revisada de *Teoría de la justicia,* Rawls, quizá consciente de las críticas a su explicación, agrega que "el análisis de las libertades básicas no se ofrece como un criterio preciso que determine cuándo se justifica restringir una libertad, sea básica o no. No hay manera de evitar algún apoyo por parte de nuestro sentido de la ponderación y de nuestro buen juicio [...] por más que se base en nuestras capacidades intuitivas" *(TJ,* 196).

Quizá Rawls pretendía, sobre todo en *Teoría de la justicia,* mostrar solamente que la justicia como equidad es una mejor opción democrática que el utilitarismo y semejantes concepciones teleológicas. Pero es difícil evaluar por completo la fuerza de los argumentos de Rawls en *Teoría* en favor de la prioridad de la libertad hasta que no se resuelva el problema de la especificación constitucional de las libertades básicas. Pues ¿cómo podemos saber si es racional dar a las libertades básicas abstractas del primer principio prioridad sobre todas las otras preocupaciones sociales, si antes no sabemos cuáles son las libertades más específicas a las que estamos comprometidos a darles prioridad? Rawls quiere decir en *Teoría de la justicia* que las partes no se arriesgan dando prioridad a las libertades básicas sobre otros valores sociales, pues las libertades básicas sólo garantizan la libertad de actuar y no requieren que las personas ejerzan sus libertades (por ejemplo, sus libertades políticas) si no quieren. Pero esto ignora el hecho de que, no importa cuánto pueda yo preferir racionalmente la completa libertad de expresión y acción para mí, no es siempre racional para mí querer que otras personas tengan la misma libertad que yo tengo.[25] Después de todo, pueden abusar de su libertad o actuar en contra de mis intereses al ejercer sus libertades. Desde luego todavía podemos seguir con Rawls y estar de acuerdo en que los casos más claros deberían tener prioridad. Defiende con mayor fuerza la

libertad de conciencia, argumentando que una persona que está dispuesta a apostar o a intercambiar por otros bienes primarios la libertad de mantener y practicar convicciones y obligaciones religiosas, filosóficas y morales no toma en serio sus convicciones; dicha persona ni siquiera sabe en qué consiste tener convicciones y obligaciones de conciencia *(TJ,* 197-198; *PL,* 292). Estar de acuerdo con cualquier principio, al punto de que requiera que uno sacrifique la libertad de practicar las creencias religiosas o morales propias, no se opone a las obligaciones derivadas del convenio *(TJ,* 490), pues una persona no puede de buena fe comprometerse a cumplir voluntariamente con tal restricción en el futuro. Pero Rawls mismo admite que este argumento en favor de la prioridad de las libertades básicas se aplica con la mayor fuerza a la libertad de conciencia, y puede no ser tan convincente con otras libertades básicas *(TJ,* 200).

Estas razones, por ejemplo, no parecerían aplicarse a la prioridad de las libertades políticas. ¿Por qué una persona racional menos favorecida no debería estar de acuerdo en abandonar su derecho a votar a cambio de un mínimo social más conveniente? Después de todo, ¿qué efecto real tiene el voto de una persona en una democracia moderna? En *Teoría de la justicia* el principal argumento que elabora Rawls es que la igualdad de las libertades políticas, y más generalmente la prioridad de las libertades básicas iguales, se halla entre las bases primeras de la autoestima: “La base de la autoestima, en una sociedad justa, no es, por tanto, la parte de beneficios que corresponda al individuo, sino la distribución públicamente confirmada de derechos y libertades fundamentales. Y, al ser igual esta distribución, todos tienen una posición similar y segura” *(TJ,* 492). Rawls afirma que lo que se requiere para la autoestima en una sociedad democrática bien ordenada proviene de tener un estatus de ciudadanía igualitaria, lo que a su vez requiere las igualitarias libertades básicas. No sería racional para personas menos favorecidas comprometer esta base primaria de su autoestima, por ejemplo abandonando su derecho a votar, pues esto “daría origen a que se estableciese públicamente su inferioridad, definida por la estructura básica de la sociedad. Esta situación subordinada en el ámbito público, experimentada en el intento de tomar parte en la vida política y económica, y percibida al tratar con los que tienen una mayor libertad, sería en realidad humillante y destructora de la autoestima” *(TJ,* 492). Quizá sea así, pero ¿por qué la desigualdad de ingreso y riqueza no es también destructiva de la autoestima? Más allá de esto, Rawls niega que sea necesario tener cierta igualdad de ingresos y riqueza para la autoestima en una sociedad bien ordenada. Ésta afirmación es controvertida. Para ser convincente, Rawls tiene que vincular condiciones de ciudadanía igualitaria con un principio de justicia distributiva que exprese una concepción de reciprocidad. El vínculo entre ciudadanía igualitaria y principio de diferencia se analiza posteriormente en este capítulo.

Otra manera de entender los fundamentos de Rawls en favor de la prioridad de la libertad en *Teoría de la justicia* es vincularla con la interpretación kantiana de

la justicia como equidad. Ya en 1975, en la edición revisada (alemana) de ese libro, Rawls dice que "Una sociedad bien ordenada también favorece los intereses de orden superior de las partes interesadas, por la forma en que los intereses —incluyendo a veces los más fundamentales— son adaptados y regulados por las instituciones sociales" *(TJ,* 490). Esto se debe a que "los participantes se conciben a sí mismos como personas libres con posibilidad de revisar y alterar sus objetivos finales y dar prioridad, de este modo, a la conservación de su libertad" *(TJ,* 490). Esto sugiere que las partes en el contrato social de Rawls, en tanto que personas libres, tienen un interés fundamental en (lo que Rawls posteriormente llama) su *autonomía racional;* es decir, su libertad para configurar sus planes de vida, revisar sus metas finales y racionalmente perseguir una concepción del bien que sea de su elección. Ésta es una explicación de por qué la visión original de Rawls asigna prioridad a las libertades básicas, pues éstas son condiciones esenciales de la autonomía racional de un individuo y de su conformación de un plan de vida apropiado a su carácter y capacidades particulares.[26]

Ahora bien, podría ser que la prioridad de la libertad básica, concebida en términos maximizadores del "sistema total más amplio de libertades básicas" en *Teoría de la justicia* (como lo dice el primer principio), *sólo* puede ser justificada sobre la suposición kantiana de que la autonomía (racional y moral) es esencial para el bien de una persona. Esto estaría de acuerdo con la lectura del primer principio, que lo hace semejante al principio de amplio alcance de la libertad de Mill, que también está (parcialmente) basado en la "individualidad", una idea similar a la autonomía racional.[27] Pero lo anterior conduce a que la prioridad de la libertad sea demasiado dependiente de la interpretación kantiana, que posteriormente (como veremos en el capítulo vi) plantea problemas al liberalismo de Rawls. Aborda estos problemas en *Liberalismo político,* pero para ello tiene que abandonar la interpretación kantiana y estrechar el alcance de la prioridad de la libertad.

De hecho, el estrechamiento de la prioridad de la libertad empieza ya antes de *Liberalismo político,* en 1982, en "Las libertades básicas y su prioridad" *(PL,* VIII). Aquí Rawls pone en claro dos cosas: primero, como lo declara el primer principio revisado, se da prioridad, no al "esquema más amplio" *(Teoría de la justicia),* sino "a un esquema totalmente adecuado" de libertades básicas. Segundo, el esquema de las libertades básicas ha de ser "adecuado totalmente" para el ejercicio y desarrollo de los poderes morales, no sólo en cualquier circunstancia, sino en los dos "casos fundamentales" (esto es, al aplicar los principios de justicia y al deliberar acerca de la concepción propia del bien: *PL,* 306).

Este estrechamiento del alcance de la prioridad de la libertad implica que el primer principio de Rawls, posterior a *Teoría de la justicia*, no tiene un alcance tan amplio en las libertades que protege como el principio de la libertad de Mill.

Mientras que el principio de la libertad de Mill parece permitir muchas conductas autodestructivas en tanto no interfiera con los derechos y las libertades de otros —derecho no regulado al suicidio y derecho a usar narcóticos, por ejemplo (aunque no derecho a venderse como esclavo)—, el primer principio de Rawls no justifica dichas conductas y aboga por que se regulen y restrinjan por otras razones (por ejemplo, mantener la integridad de los poderes morales de las personas).[28] Más aún, en tanto el principio de Mill parece permitir los juegos de azar, la prostitución y la pornografía, mientras su oferta, disponibilidad y disfrute no violen los derechos de otros, Rawls aboga por que esas actividades fuesen restringidas por "razones públicas", diferentes de las de proteger las libertades básicas. Rawls dice que hay una "presunción" de libertad que se aplica a cualquier acción *(PL,* 272), lo cual significa que sólo puede ser restringido por razones buenas y suficientes. ¿Cuáles son las razones buenas y suficientes? A partir del liberalismo político de Rawls aprendimos que la libertad (tanto básica como no básica) no puede ser restringida por razones que surjan de una "doctrina integral" —por ende la libertad no puede ser restringida por razones religiosas o perfeccionistas, o simplemente porque otros se ofenden por la conducta—. Pero las libertades (no básicas) pueden ser restringidas por razones públicas distintas de las que reconocieron Mill y Rawls (en *Teoría de la justicia),* e incluso las libertades básicas pueden ser restringidas por buenas razones públicas si su ejercicio no es necesario para el ejercicio y desarrollo de los poderes morales en dos casos fundamentales.

Tomemos como ejemplo de la diferencia entre Rawls y los liberales, como Mill, y entre el Rawls de *PL* y el posterior, con una visión menos estrecha; se hace difícil ver cómo la amplia disponibilidad y la exhibición pública de la literatura pornográfica —como es común en muchas áreas de los Estados Unidos— puede ser justificada con base en la más limitada explicación de la prioridad de la libertad que Rawls desarrolla después de *Teoría de la justicia*. Pues ¿de qué manera la pornografía permite el desarrollo y ejercicio de los poderes morales? Esto no significa que debería restringirse la manufactura de literatura pornográfica. En la explicación posterior de Rawls dice que tiene que haber buenas "razones públicas" basadas en "valores políticos" democráticos para superar la presunción de libertad. Pero esto no significa que la producción de literatura pornográfica, o (en otro ejemplo) el uso recreativo de las drogas, deban ser restringidos por razones diferentes de la de proteger "un esquema plenamente adecuado" de libertades básicas. El cambio que hace Rawls del estándar de *Teoría de la justicia* de "el esquema más amplio" de libertades básicas al "esquema totalmente adecuado" de *Liberalismo político* es entonces sustancial. Mientras que el primer principio en *Teoría de la justicia* parecía implicar algo parecido al "principio del daño" implícito en el principio de la libertad de Mill —que una libertad puede ser restringida sólo si interfiere con o "daña" a otros en el ejercicio de sus libertades—, el trabajo posterior de Rawls

suscribe mayores restricciones sobre las libertades individuales cuando no se hallan dentro del "ámbito central de aplicación" de las libertades básicas.

Resumen

Las concepciones finales de Rawls sobre la libertad y su prioridad son más complicadas que lo que sugiere la frase "la libertad puede ser restringida sólo en aras de la libertad" en *Teoría de la justicia*. Es difícil tener una idea de la plena complejidad de su posición al leer la explicación del primer principio de la justicia en *Teoría de la justicia,* o incluso en "Las libertades básicas y su prioridad" (conferencia VIII de *Liberalismo político*) y sin tomar en cuenta sus obras finales sobre la razón pública (en especial "The Idea of Public Reason Revisited", la cual se analiza en el capítulo VIII). Con respecto a la libertad de expresión, claramente algunas formas de habla y de expresión merecen más protección que otras (políticas, literarias, científicas y religiosas/filosóficas más que la publicidad y otras formas de habla comercial); algún tipo (advertencias de productos y revelación de ingredientes e información nutricional, por ejemplo) puede ser legalmente requerido para la salud, la seguridad y por otras razones, y hay formas de expresión que no requieren protección legal y pueden ser prohibidas (el fraude, la publicidad falsa, el libelo, el cohecho, las amenazas, los anuncios que socialmente son un derroche y quizá "la obscenidad" en la ley). El mismo estándar complejo se aplica a la conducta, incluso a la que J. S. Mill llamaría "puramente de interés propio". Rawls no se opone a un tipo limitado de paternalismo que restringiría una conducta puramente autodestructiva que no esté motivada por una razón legítima (por ejemplo, el uso autodestructivo de narcóticos, o suicidios insuficientemente motivados). La posición de Rawls es, entonces, difícil de resumir en un enunciado pero, a grandes rasgos, su posición es que las libertades de pensamiento y acción sólo pueden ser restringidas o reguladas por lo que él posteriormente llama razones públicas suficientes. ¿Qué razones públicas son suficientes para limitar las libertades? En el caso de las libertades básicas esenciales para el ejercicio de los poderes morales de las personas libres e iguales, sólo pueden ser limitadas en aras de mantener un "esquema plenamente adecuado" de libertades básicas para todos; ciertas libertades no básicas sólo pueden ser limitadas por estas y otras razones relacionadas con el segundo principio, a saber, consideraciones acerca de la justa igualdad de oportunidades y la justicia económica. Y por lo que concierne a las libertades no básicas, no protegidas por los principios de la justicia, todavía hay una presuposición en su favor: no pueden ser limitadas por las razones "equivocadas", tales como razones puramente religiosas o razones de valor perfeccionista; más bien pueden ser limitadas sólo por "razones públicas" que las relacionen con "valores políticos de justicia". La "presunción de libertad" sólo puede ser entonces superada y limitada por los "valores políticos de la razón

pública".

Pero incluso esto no representa del todo la complejidad de la explicación que da Rawls sobre las libertades básicas y permisibles. Pues en el caso del comportamiento no relacionado con "cuestiones constitucionales esenciales y asuntos de justicia básica" (como llama en *Liberalismo político* a la conducta no cubierta por el primero y el segundo principios de justicia) puede ser que la decisión democrática de la mayoría por sí misma sea suficiente "razón pública" para restringir la conducta. Supóngase que el Congreso decide establecer un parque nacional con propósitos puramente recreativos y estéticos, o proteger una especie de topos en peligro de extinción que viven en una pradera virgen en la que el viejo MacDonald planea sembrar trigo. Esto sería una restricción legítima a la propiedad o al uso de poderes de dominio eminentes en la explicación de Rawls, aun cuando se pueda argumentar que para Rawls ello sea por "razones no públicas" (razones de disfrute recreativo y estético, y preservación de especies sin valor económico). La "presunción de libertad", entonces, sólo puede ser superada por razones incluso no públicas cuando no se hallan en juego cuestiones constitucionales esenciales y asuntos de justicia básica. O, más bien, uno podría decir que las deliberaciones democráticas, seguidas por la decisión mayoritaria, son por sí mismas suficientes razones públicas para restringir la conducta en casos no cubiertos por los dos principios de la justicia de Rawls.

Para resumir, la explicación de la libertad de Rawls se halla entonces gobernada por los siguientes principios:

1. *La prioridad de las libertades básicas:* hay un conjunto de libertades que son llamadas básicas en tanto que son condiciones sociales esenciales para el desarrollo adecuado y el pleno ejercicio de los dos poderes de la personalidad moral a lo largo de una vida completa, ya que estas libertades se ejercitan en los dos casos fundamentales *(PL,* 273). El ejercicio de las libertades básicas como parte de un esquema plenamente adecuado para el ejercicio y desarrollo de los dos poderes morales tiene prioridad absoluta sobre otros bienes sociales primarios (incluidas las libertades no básicas), y el ejercicio de estas libertades básicas en los dos "casos fundamentales" sólo puede ser limitado para proteger el ejercicio de otras libertades básicas en el esquema. Ésta es la prioridad del primer principio sobre el segundo, o "la prioridad de las libertades básicas". Algunos ejemplos: la libertad de expresión política sólo puede ser limitada para proteger el justo valor de las libertades políticas, pero no para desalentar las actividades contra la guerra o incluso la defensa de la revolución durante tiempos de guerra, a menos que sea probable la violencia inminente. La libertad de conciencia (religiosa o moral) sólo puede ser limitada para proteger a las personas o los bienes de otros; así, claramente, se pueden prohibir los sacrificios humanos, incluso si son consensuales, pero probablemente no el sacrificio religioso de animales si es genuinamente integral en las creencias de la religión, en tanto que no haya un riesgo de salud pública.
2. *La prioridad de las libertades no básicas, protegida por el segundo principio sobre otros valores sociales y preocupaciones políticas:* el ejercicio de una libertad abstracta (tal como la libertad de expresión) de manera que no caiga dentro del ámbito central de aplicación de esta libertad (en los dos casos fundamentales) es "no básica", y puede ser restringida por razones distintas de las de

asegurar un esquema plenamente adecuado de libertades básicas. Sin embargo: *a)* si el ejercicio de estas y otras libertades no básicas cae dentro del ámbito central de aplicación del principio de la justa igualdad de oportunidades, pueden ser restringidas sólo por razones de justicia permitidas por ese principio. De modo semejante, *b)* si el ejercicio de estas libertades es esencial a la justicia económica tal y como está determinada por el principio de diferencia, pueden ser restringidas sólo por razones de justicia permitidas por el primero y el segundo principios. El ejemplo de Rawls de *(a)* es la libertad de expresión en la publicidad. Tales anuncios no pueden ser restringidos e incluso se pueden requerir en ciertas posiciones abiertas en tanto sean necesarios para asegurar la justa igualdad de oportunidades. Por otro lado, los anuncios para ocupar puestos en los que se excluye a solicitantes de grupos étnicos, raciales o de género ("no blancos, no protestantes ni mujeres presenten solicitud") pueden ser prohibidos como violación de la justa igualdad de oportunidades (véase *PL,* 332-333). Ésta es una restricción directa de contenido del habla, pero Rawls no tiene objeciones porque algunas restricciones sobre el contenido son necesarias para asegurar la justa igualdad de oportunidades. Un ejemplo de *(b),* una libertad no básica de habla que promueve los fines del principio de diferencia es la de los anuncios de información de precios y productos; no puede ser restringida, aunque podría ser regulada en lo que concierne al tiempo, el lugar y el modo. Más aún, la información inexacta o engañosa sobre algunos productos puede ser restringida por la misma razón (quizá también por cuestiones relacionadas con el derecho a la propiedad personal del primer principio). Rawls sugiere en especial que el tipo de anuncios engañosos que ocupan una parte sustancial del tiempo de emisión, que sólo son artimañas de mercadeo, son un desperdicio social, por lo que se les puede imponer "límites razonables", y con ello lograr los objetivos del principio de diferencia (*PL,* 333-334). Para Rawls ésta es otra restricción permisible al contenido del habla comercial.

3. *La presunción de la libertad en otros casos:* el ejercicio de las libertades no básicas que no son necesarias para los propósitos del segundo principio puede ser restringido; sin embargo hay una opinión generalizada "en contra de imponer restricciones legales y de otra índole a la conducta, sin razones suficientes" *(PL,* 272). Al parecer, en los escritos posteriores de Rawls, para restringir la libertad no básica, una restricción debe satisfacer los requerimientos de la razón pública. Esto significa, a grandes rasgos, que la libertad no básica no puede ser restringida únicamente por razones religiosas, o por cuestiones de valor perfeccionista, o sólo porque otros encuentran la conducta ofensiva o no les gusta lo que una persona intenta hacer. En general, la libertad no puede ser restringida con base en doctrinas integrales morales, religiosas y políticas. Más bien, la razón para la restricción debe estar relacionada con la realización de algún valor político público. Ya en *Teoría de la justicia* hay una sugerencia de este enfoque a las restricciones sobre la libertad. Rawls dice que ciertos tipos de relaciones sexuales consideradas "degradantes y vergonzosas" no pueden ser restringidas sólo por "preferencias estéticas y sentimientos personales sobre lo que es propio" *(TJ,* 304). Así que, incluso si la libertad de relaciones sexuales no fuese protegida por la libertad de la persona y la libertad de asociación entre las libertades básicas (de nuevo, no está claro), debería ser protegida por restricciones de razón pública. Aquí Rawls sugiere que la monogamia o la prohibición de matrimonios entre personas del mismo sexo no pueden ser permitidas por razones religiosas o morales no públicas, sino sólo por razones públicas tales como que la monogamia es necesaria para la igualdad de las mujeres, o prohibir el matrimonio entre personas del mismo sexo

aduciendo que es destructivo para la crianza y educación de los niños (no que él crea esta última aseveración) (*CP,* 587). Posteriormente, Rawls dice que el reconocimiento de los derechos y deberes maritales y familiares plenos de homosexuales y lesbianas se halla en orden si son consistentes con la vida familiar ordenada y la educación de los niños *(CP,* 596n.). Por otro lado, supongo que Rawls argumentaría que la desnudez pública —en el sentido de caminar por las calles desnudo para que todo el mundo lo vea (opuesto a la desnudez con propósitos comerciales en un espacio privado restringido)— no se halla entre las libertades de expresión o las libertades individuales protegidas por el primer principio, ni por razones relacionadas con el segundo principio. Puede haber razones públicas para regular la desnudez pública (por ejemplo, en interés de proteger a los niños o evitar la perturbación pública); si no puede ser enteramente restringida, al menos puede ser limitada por consideraciones de tiempo, lugar y modo (restringida a áreas no comunes como playas nudistas, por ejemplo). Aquí la decisión democrática misma, incluso si se toma por razones no públicas, como el pudor, provee suficientes razones públicas para restringir la conducta que la mayoría encuentra ofensiva. Pues es difícil comprender que la desnudez pública se halle entre las libertades necesarias para el ejercicio adecuado y el pleno desarrollo de cualquier poder moral, o cómo incide en la igualdad de oportunidades y en la justicia económica.

Por último, este resumen tripartito del primer principio se complica en cierta medida por el análisis que hace Rawls sobre el aborto en *Liberalismo político* (*PL,* 230-231n.). Se puede suponer que el derecho a ejercer control sobre la procreación se encuentra entre las libertades básicas individuales; ni el Estado ni ninguna persona o institución puede obligar a alguien a tener hijos o prohibirle que los tenga. Esto puede vindicarse como libertades necesarias si una persona es capaz de controlar su vida y si se halla en posición de desarrollar plenamente sus poderes morales y efectivamente ejercitarlos. En consecuencia, parecería que el derecho a procrear sólo puede ser limitado en aras de mantener un esquema plenamente adecuado de libertades básicas. Pero Rawls dice que entre los valores políticos de la razón pública a ser tomados en cuenta al decidir si las mujeres tienen el derecho a abortar se incluye "el debido respeto a la vida humana", la "igualdad de las mujeres como ciudadanos" y el interés de la sociedad en su reproducción ordenada en el tiempo (*PL,* 230n). Sugiere que, incluso si el feto no es una persona con derechos propios, es una forma de vida humana que merece respeto; más aún, esta razón pública, junto con los intereses de la sociedad en reproducirse, puede tener un papel en la limitación del derecho al aborto de la mujer. Pero esto implica que hay razones distintas de la de mantener las libertades básicas iguales que pueden ser tomadas en cuenta al decidir restringir la libertad básica de las mujeres de controlar su propia procreación. En consecuencia, Rawls conjetura que "cualquier equilibrio razonable de estos tres valores dará a la mujer el derecho debidamente calificado a decidir si terminará o no su embarazo durante el primer trimestre de la gestación. La razón de esto es que, en esta primera etapa del embarazo, el valor político de la igualdad de la mujer respecto de la del hombre es abrumador" (*PL,* 231). Pero después del primer trimestre la cuestión del derecho de la mujer al aborto es menos clara.

Quizá el reconocimiento por parte de Rawls de la restricción potencial de la libertad de procreación básica por razones distintas de la de las libertades básicas se halla limitada a las características especiales del aborto, debido a la controversia acerca de si el feto es o no una persona. Pero si este caso se generalizara a otras libertades básicas, sugeriría que hay unos cuantos casos en los que la prioridad estricta de la libertad sobre todos los otros valores sociales se mantiene en la explicación posterior que hace Rawls del primer principio.[29] Esto sugeriría que la idea de la prioridad de la libertad es, entonces, en buena medida, sustituida en la explicación posterior que da Rawls del primer principio por la idea de que las libertades básicas pueden, al menos algunas veces, ser restringidas con base en "un balance razonable de razones públicas". Por lo que a mí concierne, no pienso que Rawls, intencionalmente o no, haya abandonado la prioridad de la libertad de este modo, pero quizá esto se tornará más claro cuando se aborde la idea de la razón pública en el capítulo VIII.

LECTURAS ADICIONALES

Cohen, Joshua, "For a Democratic Society", en Samuel Freeman (ed.), *The Cambridge Companion to Rawls,* Cambridge University Press, Nueva York, 2003, cap. 2 (analiza cómo la explicación de la democracia de Rawls está fundamentada en el ideal de una sociedad democrática de ciudadanos libres e iguales).

Hart, H. L. A., "Rawls on Liberty and Its Priority", *University of Chicago Law Review* 40 (1973), pp. 534-555; también en *Reading Rawls*. (Un desafío importante al primer principio de justicia, al que Rawls responde en "Las libertades básicas y su prioridad". *Liberalismo político,* conf. VIII.)

Nagel, Thomas, "Rawls and Liberalism", en *The Cambridge Companion to Rawls,* cap. 1 (una muy buena explicación de la versión de liberalismo de Rawls.)

II. El segundo principio y la justicia distributiva

El segundo principio de justicia dice:

> Las desigualdades económicas y sociales han de ser estructuradas de manera que:
> a) haya mayor beneficio para los menos favorecidos, de acuerdo con un principio de ahorro justo, y
> b) se vinculen con cargos y funciones sin limitaciones y en condiciones de justa igualdad de oportunidades.
>
> *[TJ,* 280].

Las principales religiones suscriben el deber de apoyar a los pobres. Es un deber individual moral practicar la caridad, pero no un deber cuyos beneficios pueda el pobre exigir como si tuviera derecho a ello. La idea de que los miembros de la sociedad de forma colectiva, y el gobierno, por medio de sus funcionarios, tienen el deber político de apoyar a los pobres es diferente. En el *Leviatán* Hobbes dice que "como algunos hombres [...] resultan incapaces de mantenerse a sí mismos con su trabajo [...] no deben ser abandonados a la caridad de los particulares, sino que las leyes del Estado deben suplir esa incapacidad (tanto como lo exigen las necesidades de la naturaleza)".[1] Los principales representantes históricos de la tradición liberal (Locke, Adam Smith, Kant, Mill y otros aceptaron que uno de los papeles del gobierno es proveer a los miembros más pobres de la sociedad cuando éstos sean incapaces de proveerse a sí mismos. Pero sólo algunos consideraron esto como un deber de justicia (no simplemente caridad pública), cuyos beneficios podría exigir el pobre como un derecho.

Aun más diferente es la idea de *justicia distributiva,* en el sentido moderno de una distribución justa o equitativa del ingreso y la riqueza. Rawls sugiere que, a diferencia del deber asistencial de la sociedad, su deber de justicia distributiva no tiene "destinatario" o "límite".[2] Una sociedad tiene el deber permanente de distribuir equitativamente el ingreso y la riqueza entre los individuos que participan en la cooperación social y económica, sin considerar si son pobres o no. (El deber asistencial presupone la justicia distributiva, en que la asignación

de los recursos productivos debe ser dirimida antes de que pueda ser satisfecho un deber asistencial.) Esta idea de justicia distributiva es relativamente reciente. Surgió en buena medida a partir de la crítica socialista al capitalismo en el siglo XIX y de las grandes disparidades en riqueza entre trabajadores y propietarios que acompañaban la industrialización capitalista. Los socialistas franceses razonaron que, como los trabajadores eran en buena medida responsables de la producción, debían tener una porción del producto mayor que los bajos salarios que les daban los capitalistas —si no una distribución igual, al menos una distribución equitativa—. El mismo Marx ridiculizó la idea de "distribución equitativa" de los socialistas franceses como "absoluta basura verbal", pues pensaba que las apelaciones moralizantes de los socialistas al sentido de justicia de la burguesía carecía de eficacia, y además era el tipo de consideración errónea para impulsar al proletariado a actuar en favor de sus intereses económicos.[3] Principalmente los socialistas no marxianos y los críticos de izquierda liberal del capitalismo *laissez-faire* son responsables de la idea de que hay un estándar objetivo para evaluar la distribución del ingreso y la riqueza en la sociedad. Muchos liberales clásicos y libertarios (más notablemente Friedrich Hayek) todavía rechazan la idea de justicia distributiva, pues implica algún estándar mediante el cual es factible evaluar las "distribuciones naturales" que resultan de los mercados libres y la propiedad privada de los recursos productivos. Otros, como Robert Nozick, aceptan con reticencia la idea de justicia distributiva y tratan de neutralizar su amenaza a las distribuciones del mercado afirmando que la justicia distributiva es satisfecha por la plena propiedad de los individuos, en cualquier distribución que resulte de los intercambios mercantiles libres de sus derechos y por medio de otras donaciones o transacciones voluntarias (ventas, apuestas, etcétera).

Requerir que la sociedad maximice la porción que se destina a los menos favorecidos es sólo una parte, aunque sea la más importante, del principo de diferencia de la explicación de la justicia distributiva de Rawls. Éste dice que "no es posible tomar en serio el principio de diferencia si se considera de forma aislada, sin situarlo entre los anteriores principios" (*JF,* 46n.). Pues esos principios tienen importantes efectos distributivos; incluyen los requerimientos para proveer el valor equitativo de las libertades políticas y para imponer límites a la concentración de la riqueza que garanticen una justa igualdad de oportunidades (designada como JIO de aquí en adelante) —la principal justificación de Rawls para los impuestos al patrimonio y la herencia, que impiden la acumulación de propiedades—. Más aún, el principio del ahorro justo impone deberes para la preservación de las generaciones futuras. Rawls también dice que la JIO es necesaria si la justicia como equidad alcanza la meta de hacer de la justicia distributiva una cuestión de justicia puramente procesal. Esto será explicado en su debido momento, pero el punto general es que para Rawls una distribución justa se determina sólo cuando se satisfacen los requerimientos de todos los principios de justicia.

Este capítulo empieza con el análisis del principio de JIO. Luego se estudia el principio de diferencia, y concluye con el acercamiento a la relación entre estos dos principios.

Justa igualdad de oportunidades

La idea de igualdad de oportunidades es un punto fijo en el pensamiento liberal. Como mínimo supone la ausencia de restricciones para el acceso a posiciones sociales y políticas deseadas. La competencia para ocupar esas posiciones debe mantenerse abierta a todos los que estén calificados para desempeñar las tareas de esas posiciones, sin considerar grupo racial, étnico o de género, sus concepciones religiosas o filosóficas, o su posición social o económica. La igualdad de oportunidades se desarrolló a partir del rechazo de la nobleza hereditaria y de la idea de que a las personas se les asigna posiciones sociales desde el nacimiento. Como dijera Kant, "se debe permitir a todo miembro de la comunidad que adquiera cualquier grado de estatus [...] al que lo lleven su talento, su industria y su suerte, y sus conciudadanos no pueden bloquear su camino [apelando a] prerrogativas hereditarias".[4] La apertura a ocupar posiciones define parcialmente la igualdad de oportunidades. Ésta es otro modo en el que los liberales incorporan el valor de la igualdad (además de igualdad de derechos y libertades básicos).

Los liberales tienen diferentes concepciones de la igualdad de oportunidades. La apertura a ocupar posiciones fue integral al liberalismo clásico. Adam Smith argumentó en favor de "carreras abiertas a los talentos" principalmente con base en la eficiencia económica. Se presume que asignar posiciones sólo con base en talentos y habilidades de los solicitantes es el mejor modo de aprovechar las diversas capacidades de las personas para lograr el máximo resultado productivo. (Al mismo tiempo, Edmund Burke y Hegel objetaron la igualdad de oportunidades con base en que una sociedad de clases respalda una clase de terratenientes aptos como ninguno para detentar el gobierno político en interés de todos los miembros de la sociedad; véase *TJ,* 278.)

Para alcanzar realmente el ideal liberal clásico de posiciones abiertas no es suficiente con que no haya restricciones legales sobre los grupos que se incorporan a las profesiones o aprovechando las oportunidades educativas. Debe haber también una ausencia de restricciones sociales o convencionales; de otro modo, los empleadores privados pueden discriminar a voluntad en la contratación. Algunos liberales clásicos argumentan que las consideraciones de mercado son por sí mismas suficientes para lograr la apertura en las posiciones y "carreras abiertas al talento"; quienes discriminan por razones irrelevantes habrán de sucumbir ante los competidores que sólo contratan con base en cualidades para el trabajo. Pero si todos discriminan convencionalmente a un

grupo (como fue el caso con los negros y las mujeres durante la mayor parte de nuestra historia), los mercados no abordarán el problema de la igualdad de oportunidades. Por ello, este logro requiere leyes que prohíban la discriminación privada en la contratación y en las decisiones educativas (por ejemplo, el acta de derechos civiles de 1964). Libertarios como Robert Nozick y Milton Friedman rechazan la igualdad de oportunidades porque impone restricciones a la habilidad de los individuos para utilizar sus bienes y emplear a quien les plazca.[5]

Rawls distingue la idea liberal clásica de posiciones abiertas —o "igualdad formal de oportunidad"— de una idea más sustancial, "justa igualdad de oportunidades". Además de evitar la discriminación y poner en vigor las posiciones abiertas, la justa igualdad de oportunidades busca corregir las desventajas sociales. Pocos negarían que los niños de las clases superior y media normalmente disfrutan de más oportunidades educativas y laborales que los más pobres, por virtud de los privilegios que resultan de nacer en el seno de una clase social más aventajada. Rawls describe la JIO como correctora de estas diferencias sociales de clase.

> Aquellos con habilidades y capacidades similares deben tener las mismas oportunidades. Específicamente, si se acepta que hay una distribución de recursos naturales, quienes están en el mismo nivel de capacidades y habilidades y tienen la misma disposición para usarlas deberían tener las mismas perspectivas de éxito, cualquiera que sea su posición inicial en el sistema social. En todos los sectores de la sociedad debería haber, en términos generales, las mismas perspectivas de cultura y de éxito para todos los que se encuentran igualmente motivados y dotados. Las expectativas de quienes tengan las mismas capacidades y aspiraciones no deberían verse afectadas por su clase social [*TJ,* 78].

En *Teoría de la justicia* Rawls menciona sólo dos requisitos institucionales impuestos por JIO (aunque sugiere que hay más): "impedir la acumulación de propiedades y de riqueza y mantener la igualdad de oportunidades educativas para todos" *(TJ,* 79). Como el primero se deja muy vago, me enfoco por ahora en el segundo requisito. Principalmente la justa igualdad de oportunidades impone a la sociedad un deber positivo de ofrecer oportunidades educativas para que quienes tengan talentos similares, pero en desventaja social, puedan competir en términos equitativos con los más favorecidos por su clase social. El financiamiento público de la educación es entonces un requisito para la JIO. Rawls no dice que esto requiera un sistema de escuelas públicas, en oposición al financiamiento público de escuelas privadas. Desde luego, sus escritos sugieren un sistema educativo financiado y regulado públicamente, pero, aún así, privado por completo (por ejemplo, un sistema de vales) sería compatible con la JIO.[6] Cualesquiera fundamentos para una educación pública obligatoria en Rawls se desprende quizá de su hincapié en la democracia en el primer principio y de las condiciones para la estabilidad de una sociedad democrática.[7]

Al presentar la JIO principalmente como correctivo en las clases sociales, de la

igualdad formal de oportunidades, Rawls adopta un marco competitivo. Ambas formas de igualdad de oportunidades suponen un derecho a competir por posiciones y ninguna está diseñada para garantizar el éxito igual o proporcional de los grupos sociales prominentes. La llamada “acción afirmativa” o el dar tratamiento preferencial a las minorías socialmente no favorecidas no es parte de la JIO para Rawls, y quizá sea incompatible con ella. Esto no significa que no considere apropiado el tratamiento preferencial en la contratación y en la educación. En algunas conferencias indicó que podía ser un correctivo adecuado para remediar los efectos presentes de la discriminación en el pasado. Por esto supone que es temporal. En condiciones ideales de una “sociedad bien ordenada”, Rawls pensó que el tratamiento preferencial no era compatible con la justa igualdad de oportunidades. No es compatible en un enfoque hacia los derechos individuales, sino en uno hacia los grupos o los derechos de grupo, donde es central para el liberalismo.

Considérese ahora los fundamentos para la justa igualdad de oportunidades. Según el utilitarismo de Adams Smith y los economistas clásicos, abrir carreras a los talentos garantiza el uso más productivo de las habilidades de las personas y es económicamente eficiente. Las concepciones hobbesianas del contrato suscriben la igualdad de oportunidades por su eficiencia económica, pero también porque las personas quieren conseguir por sí mismas los beneficios externos (ingreso, reputación e influencia) que conllevan las posiciones deseables, y no quieren renunciar a esos beneficios por razones arbitrarias.[8] Rawls reconoce la eficiencia, las recompensas externas del puesto y la reputación como razones en favor del principio de oportunidad equitativa, pero no como razón primaria de éste. Las principales razones para este principio son, primero, que es *esencial para el igual estatus de los ciudadanos libres e iguales*. Como las libertades básicas iguales, la JIO es una de las bases sociales de la autoestima. Ser excluido de las posiciones sociales con base en la raza, el género, la religión, etc., es una afrenta a la propia dignidad, como individuo y como ciudadano. Segundo, los individuos privados de igualdad de oportunidades son “privados de experimentar la autorrealización que proviene del ejercicio adecuado de los deberes sociales. Se verían, pues, privados de una de las principales formas del bien humano” (*TJ* 89). Aquí Rawls parece relacionar la JIO con el principio aristotélico y la idea de una unión social de grupos sociales (se analiza en el capítulo v). La principal idea es que la JIO es esencial al ejercicio adecuado y al desarrollo de nuestras “capacidades más altas” (para usar el término de Mill) incluyendo nuestras capacidades para el trabajo productivo y para un sentido de la justicia.[9] Como veremos en el capítulo V, el principio aristotélico de Rawls sugiere que el desarrollo de nuestras capacidades es racionalmente deseable, parte del bien humano.

Una tercera razón importante en favor de la igualdad de oportunidades es que complementa el principio de diferencia. “La tarea del principio de la justa

igualdad de oportunidades será la de asegurar que el sistema de cooperación sea de justicia puramente procesal. No se podría dejar que la justicia distributiva cuidara de sí misma, ni siquiera dentro de un marco restringido, a menos que se satisficiera este principio" *(TJ,* 91). El principio de diferencia, entonces, funciona en conjunto con la JIO; ambos son necesarios para establecer una distribución justa del ingreso y la riqueza. Sólo en una sociedad en la que la JIO es satisfecha para competir por posiciones abiertas la distribución para maximizar la porción de los menos favorecidos habrá de satisfacer los requisitos de la justicia distributiva. En la siguiente sección se analiza cómo es posible esto.

Prioridad léxica de JIO sobre el principio de diferencia

Así como el primer principio de Rawls tiene prioridad léxica sobre el segundo, también dentro del segundo principio Rawls da al principio de la JIO prioridad léxica sobre el principio de diferencia. Hay varios modos en los que esta prioridad podría expresarse. Primero, puede limitar el grado de desigualdad de ingreso, riqueza y otros recursos que, por lo demás, no lo hace el principio de diferencia. Éste permite desigualdades en ingresos y riqueza en tanto que estas diferencias beneficien al máximo a los miembros menos favorecidos de la sociedad. Pero supóngase que llega un punto en el que una mayor desigualdad tiene el efecto de que el poder económico se concentre entre los más favorecidos, de modo que limite las oportunidades para los menos favorecidos. Es así que la desigualdad se prohíbe aun si los menos favorecidos se hallan beneficiados, en términos de ingreso y riqueza. El papel de la igualdad de oportunidades en mantener el estatus igualitario de ciudadanos libres e iguales es más importante que su repercusión sobre el incremento marginal de ingreso y riqueza. Estos y otros efectos igualitarios de la prioridad léxica se estudian más adelante, junto con el principio de diferencia.

En segundo lugar, la prioridad léxica implica que las oportunidades educativas equitativas no pueden limitarse en aras de un mayor ingreso y riqueza para quienes no se encuentran en las mejores condiciones. Por ejemplo, con base en la aserción de Rawls de que la JIO busca establecer oportunidades de vida similares para individuos con talentos similares, algunos la han interpretado como una especie de compensación para los que se hallan socialmente en desventaja pero naturalmente favorecidos: les permite educar plenamente sus capacidades y competir en igualdad de condiciones con aquellos que tienen talentos naturales similares que han nacido en mejores condiciones sociales. Pero, como lo dice Thomas Nagel, ya que la JIO busca educar individuos hasta los límites de sus capacidades, "es muy claro que el bien de la educación es desigualmente distribuido por tal sistema".[10] Es distribuido de manera desigual en favor de los más talentosos, pues ellos requieren, presumiblemente, más años de educación para desarrollar a plenitud sus talentos naturales mayores, y tienen

más interés en la educación que los menos favorecidos. Conforme a esta lectura, la JIO corrige las desigualdades de oportunidad educativa que resultan de la divsión de clases, pero no hace nada para corregir las desigualdades naturales. Por el contrario, puede agravar los efectos de los talentos naturales desiguales generando mayor desigualdad social. Algunos objetan este efecto no igualitario y afirman que provee pocos beneficios a los que carecen de talentos naturales, e incluso puede dañarlos al exagerar las desigualdades y socavar el principio de diferencia.

¿Es ésta una interpretación precisa? Suponiendo que la JIO dicte beneficios educativos desiguales entre los más y los menos talentosos, no está claro que éstos deberían traducirse en una mayor desigualdad de ingresos y riqueza. Claramente, al abrir oportunidades de trabajo la JIO promueve menos desigualdad que la igualdad formal de oportunidades, pues más candidatos se hallan en posibilidad de competir por ocupar posiciones deseables, y así llegar por debajo del nivel de ingreso que reciben los más favorecidos. Más aún, si bien puede ser cierto que mayores desigualdades pueden resultar de la JIO en el sistema de igualdad liberal en el que la distribución del ingreso y la riqueza se decide por las distribuciones del mercado *(TJ,* secc. 12), esto no es así cuando la JIO se combina con el principio de diferencia, que sólo permite desigualdades de riqueza que beneficien a los que se hallan en las peores condiciones.

Por último, es cuestionable si la JIO de hecho permite inevitablemente que los beneficios de las desigualdades educativas favorezcan a los talentosos. Rawls no concibe el principio de la JIO como parte de un sistema socialmente socrático que recompense el talento para promover la eficiencia económica por encima de otros valores sociales (*TJ,* 89). Su ejemplo de los requisitos del principio de oportunidad equitativa es precisamente lo opuesto: la JIO requiere que quienes tengan menos (no más) talento natural reciban mayores beneficios educativos, para que puedan desarrollar sus capacidades y aprovechar efectivamente el espectro entero de oportunidades disponibles en la sociedad.

cuando es necesario tenemos que tomar en cuenta el bien primario esencial del respeto por sí mismo [...] se deduce que se debe tratar de que los menos favorecidos tengan confianza en el sentido de su propia valía, lo cual limita las formas de jerarquía y los grados de desigualdad permitidos por la justicia. Así, por ejemplo, los recursos para la educación no se asignarán única ni necesariamente de acuerdo con lo que previsiblemente puedan rendir como capacidades productivas, sino de acuerdo con el valor que tengan como medios que enriquecen la vida personal y social de los ciudadanos, incluyendo aquí a los menos favorecidos [TJ, 109].

La justificación primaria para la JIO no es el avance tecnológico o alentar una meritocracia en aras de una mayor realización de la eficiencia productiva o de valores perfeccionistas. Es más bien la meta igualitaria de garantizar una base social importante de autoestima para todos los ciudadanos sin consideración de

sus habilidades naturales. Cuando los ciudadanos no tienen la habilidad de desarrollar plenamente sus capacidades, no importa cuán modestas sean éstas, y no hay apertura para ocupar posiciones "sobre una base equitativa para todos", entonces los excluidos son "privados de experimentar la autorrealización proveniente del ejercicio adecuado de los deberes sociales. Se verían, pues, privados de una de las principales formas del bien humano" *(TJ,* 89).

Así, si se toma de manera aislada o como parte de la "igualdad liberal", la JIO permite beneficios educativos desiguales que favorecen a los naturalmente talentosos; pero éste no es su objetivo dentro de la justicia como equidad. Por la importancia del bien primario de la autoestima y el principio de diferencia, la justicia como equidad requiere mayores beneficios educativos para los menos favorecidos. Lo que esto muestra es que los tres principios de Rawls (libertades básicas iguales, la justa igualdad de oportunidades y el principio de diferencia) adquieren significado sólo en su interrelación. Lo que JIO significa en el contexto de la Igualdad Liberal es diferente de lo que requiere en la igualdad democrática (véase *TJ,* 108). Como dice Rawls, "el principio de diferencia transforma, de manera fundamental, los objetivos de la sociedad" *(TJ,* 108-109).

Rawls puede alentar el (mal) entendimiento en *Teoría de la justicia* (secc. 12) de que la JIO está diseñada sobre todo para permitir a los menos favorecidos a competir con los socialmente favorecidos que son tan talentosos como ellos. Pero el problema de concebir la JIO de este modo —como si estuviera diseñada para beneficiar a los talentosos nacidos en posiciones sociales bajas— es que oscurece el modo en que este y otros principios deben ser entendidos a la luz del ideal de personas libres e iguales que precisa la justicia como equidad. Una revisión más amplia de la JIO se hace patente en *Liberalismo político* y el *Restatement*. Aquí Rawls agrega que los derechos a la provisión de cuidado de la salud se hallan entre los requisitos de la JIO.[11] Pues sin la garantía de cuidado de la salud una persona no se halla en posición de aprovechar las oportunidades generalmente disponibles para las personas con sus talentos y habilidades. Para estar en posición de desarrollar las capacidades y talentos propios, *cualesquiera* que éstos sean, se necesita mantener el estatus propio y la autoestima como un ciudadano libre e igual capaz de cooperación social a lo largo de su vida. La idea imperante (de Rawls) es que los tres principios de justicia han de ser entendidos de acuerdo con el ideal de personas libres e iguales y lo que ellas necesitan para lograr sus intereses fundamentales. A diferencia de la igualdad liberal, en la que la JIO podría ser entendida sólo como un modo de rectificar los efectos sobre los naturalmente talentosos de haber nacido en una posición social en desventaja (la lectura de Nagel), respecto de justicia como equidad, la JIO recibe una interpretación más amplia, hecha a la medida de los requisitos del ideal liberal y democrático de la persona en la que se basa la concepción.

Así que no está claro, como sugieren algunos, de qué manera la prioridad léxica de la JIO sobre el principio de diferencia implica que las oportunidades o los

beneficios para el pobre han de ser sacrificados en aras de mayores oportunidades educativas o económicas para los naturalmente talentosos. Aun así, la prioridad léxica de la JIO debe incluir alguna restricción sobre los recursos destinados a los menos favorecidos. Para saberlo, suponga que los hijos carentes de talento de trabajadores no calificados no desean aprovechar los subsidios educativos diseñados para expandir sus oportunidades (adquirir habilidades técnicas dentro de sus capacidades, por ejemplo). Prefieren desertar de la escuela tan pronto como les sea legalmente permitido y aceptar posiciones como trabajadores no calificados, al igual que sus padres, sabiendo bien que están cediendo ganancias futuras y conformándose con la peor posición. Claramente estarían mejor si aprovecharan los subsidios educativos. Al no hacerlo, estarían mejor si se les permitiera cobrar (ya fuese en un pago único o a lo largo de un cierto número de años) los recursos educativos que de otra manera se hubieran gastado en ellos, y usarlos para comprar lo que quisieran (cf. las sugerencias de Milton Friedman de sustituir las medidas de bienestar en especie con subvenciones en efectivo). Pero se puede argumentar que no sería sabio darle esos subsidios en efectivo, pues esto sería como un incentivo para abandonar la escuela y desechar la capacitación en habilidades laborales en aras de una ganancia financiera inmediata. Suponiendo que esto es una política razonable, la prioridad léxica de la JIO sobre el principio de diferencia opera en desventaja de los trabajadores no calificados en este caso. Los trabajadores no calificados estarían mejor si se les permitiera cobrar los subsidios para la capacitación y gastarlos como les plazca. Pero en interés de alentar a las personas a desarrollar sus capacidades y mantener la JIO, esto no se permite. Creo que no se trata de una política irracional, aunque otros podrían pensar de modo diferente, diciendo que no sólo es paternalista sino también que resulta en un menor bienestar general.

Puede haber otras objeciones a la prioridad léxica de la JIO no tratadas aquí. Debería notarse que en sus conferencias Rawls mismo expresó incertidumbre con respecto a la prioridad léxica de la JIO, reconociendo las grandes dudas de otros. “Cómo especificar y ponderar si el principio de oportunidad es un asunto de gran dificultad, o si algunas de estas opciones (ya sea una prioridad más debil o una forma más débil del principio de oportunidad) podrían ser mejores” (*JF,* 163, n. 44). El punto general, sin embargo, es que el principal propósito de la justa igualdad de oportunidades es, por lo general, proveer a los ciudadanos, no sólo a los más talentosos naturalmente, de los medios para desarrollar y entrenar sus habilidades naturales de tal modo que *a)* pueden aprovechar a plenitud el espectro de oportunidades abierto a las personas con habilidades similares, y *b)* lograr autoestima en su condición de ciudadanos iguales. No es el papel de la JIO promover la eficiencia económica o establecer una meritocracia desarrollando los talentos naturales de los que están naturalmente dotados pero socialmente menos favorecidos en relación con otros con iguales talentos naturales.

Otro problema para interpretar la JIO surge al determinar su alcance. Supóngase que se argumenta que oportunidades genuinamente iguales son alcanzadas sólo si todos tienen la misma probabilidad de alcanzar cualquier posición social en el momento de nacer. Llame a esto "perfecta igualdad de oportunidades". El problema es que las personas nacen con diversos talentos y habilidades, entre otras diferencias, y, si se supone un sistema competitivo equitativo diseñado para aprovechar las diversas habilidades de las personas, quienes tengan mayores calificaciones y motivación normalmente le ganarán a los que tengan menos talentos. Podríamos, por supuesto, asignar posiciones sociales mediante un proceso aleatorio (quizá una lotería), pero pocos querrían vivir con eso. La mayor parte cree que la sociedad debería aprovechar los talentos y las cualidades de las personas, porque en general la mayoría se beneficia con ello (al menos potencialmente). La idea liberal de igualdad de oportunidades siempre ha supuesto implícitamente que las oportunidades deberían ser iguales, no en un sentido aleatorio, sino para quienes están dotados de manera similar y están dispuestos a trabajar para desarrollar sus habilidades naturales y competir por las posiciones.

Pero incluso entonces, se podría objetar, es difícil ver cómo podrían proporcionarse oportunidades genuinamente iguales, con las diferentes circunstancias en que las personas son criadas y educadas. Como dice el mismo Rawls, "el principio de la igualdad de oportunidades sólo puede realizarse de manera imperfecta, al menos mientras exista en alguna forma la institución de la familia" *(TJ,* 79). Esto le sugiere a algunos que el único modo de lograr realmente la JIO es abolir la familia, y algunos feministas han adoptado esto como un fundamento para hacerlo.

La familia en la que nace una persona puede conferir enormes ventajas —principalmente a quienes se hallan socialmente mejor situados— y desventajas a otros con respecto a sus oportunidades futuras. Diferencias de clase económica son paralelas a las diferencias en el modo en que los padres crían a sus hijos. Por ejemplo, los padres de clase media alta dedican mucha más atención y tiempo a la educación y actividades extracurriculares de sus hijos que los padres menos favorecidos. Esto tiene enormes consecuencias para las perspectivas de vida de los niños, quizá aún más que el tipo de educación formal que reciben.[12] Pero, si bien abolir la familia podría avanzar en el camino hacia la resolución del problema de la desigualdad de oportunidades, no lo resolvería del todo (amén de que la abolición de la familia también violaría la libertad de asociación del primer principio, además de ser enormemente perjudicial para el desarrollo emocional de los niños). Hay muchas otras contingencias que afectan las oportunidades de quienes están dotados de manera similar: educación, amistades, ubicación geográfica, mala fortuna, entre otros aspectos. Por esta razón, dice Rawls: "En la

práctica es imposible asegurar a los igualmente dotados iguales probabilidades culturales y de superación” *(TJ,* 79). ¿Acaso esto significa que la idea de oportunidad igual (justa) es una meta ilusoria? Los libertarios, como Robert Nozick, han sugerido que lo es, y pienso que deberíamos simplemente abandonar la idea. La posición de Rawls es limitar el entendimiento de los alcances de la JIO. No requiere lo prácticamente imposible, a saber, oportunidades iguales para todos, o para quienes se hallan similarmente dotados. Más bien, requiere medidas mucho más modestas, a saber, oportunidades educativas que les permitan a todos desarrollar plenamente sus capacidades, provisiones universales del cuidado de la salud, etca. Por sí misma, la JIO no requiere que la familia sea abolida más de lo que requiere que sea abolida la amistad.[13] Ambas están protegidas por la libertad de asociación. Pero incluso si no lo estuvieran, Rawls no considera que la JIO requiera oportunidades iguales para los que están igualmente dotados. No vale la pena lograr a toda costa perfecta igualdad de oportunidades para tener éxito en la vida y competir por posiciones sociales deseables. Para Rawls, la igualdad de oportunidades no se basa en la ambición de “igualdad en la suerte” para “emparejar” las oportunidades de la vida donde sea posible y compensar la desventaja natural y la mala suerte donde no lo sea. Ni está basada, como hemos visto, en la ambición liberal clásica de promover la eficiencia económica y las metas de una sociedad meritocrática. En vez de ello, uno de los principales fundamentos de la igualdad de oportunidades reside en promover la independencia y la autoestima de ciudadanos iguales. Lo que es importante es que las personas, cualesquiera que sean sus habilidades naturales y circunstancias sociales, reciban los medios para desarrollar plenamente y ejercitar efectivamente los talentos y las habilidades con los que están dotadas, para que formen parte de la vida pública como ciudadanos iguales y tengan una justa oportunidad de competir con otros con habilidades similares por posiciones dentro del ámbito de sus habilidades desarrolladas. Pasamos en seguida a un segundo propósito principal de la JIO, a saber, su papel en el establecimiento de la justicia distributiva.

La justicia económica y el principio de diferencia

El principio de diferencia de Rawls no agrega simplemente un deber de justicia para asistir al pobre mediante una lista tradicional de deberes que la sociedad tiene para con sus miembros. No se trata sólo del deber de proveer “pagos de bienestar” o asistencia pública a quienes se encuentran limitados por circunstancias desafortunadas. El principio de diferencia es más profundo que eso y funciona en un plano diferente. Deben diseñarse desde el principio, con base en las perspectivas económicas de los menos favorecidos, instituciones legales que especifiquen derechos de propiedad y contrato, e instituciones

económicas que hagan posible la producción, el comercio y el consumo. Más que configurar el sistema económico para que promueva de forma óptima algún otro valor (eficiencia, utilidad agregada, libertad de elección, etc.) y luego permita que sus beneficios se "derramen" hacia el pobre —como si su bienestar fuera una idea tardía, lo último de que debería ocuparse el sistema social—, el principio de diferencia se enfoca primero en las perspectivas de los menos favorecidos al determinar el sistema de propiedad y control, producción e intercambio. Un sistema económico es más justo que otro en el grado en que proteja mejor los intereses económicos de los menos favorecidos. Más aún, el sistema económico más justo hace que los miembros menos favorecidos de la sociedad se encuentren mejor que los menos favorecidos de cualquier otro sistema económico factible (sujeto a la importante condición de que sea consistente con las libertades básicas y con la JIO).

La aplicación del principio de diferencia a la estructura básica de la sociedad

El principio de diferencia es un principio para las instituciones, no para los individuos. Esto no significa que el principio de diferencia no implique deberes para los individuos —crea innumerables deberes para ellos—. Más bien quiere decir que el principio de diferencia se aplica en primera instancia para regular convenciones económicas e instituciones legales, tales como el mecanismo del mercado, el sistema de propiedad, el contrato, la herencia, las inversiones, los impuestos, etc. Podría decirse que es una "regla para hacer las reglas" que los individuos han de observar en la vida cotidiana. Ha de ser aplicada entonces directamente por los legisladores y los reguladores cuando toman decisiones acerca de las reglas que gobiernan las muchas instituciones complicadas dentro de las cuales tiene lugar la producción económica, el comercio y el consumo. Rawls concibe el principio de diferencia como el principio primario para guiar la deliberación de los ciudadanos democráticos cuando debaten el bien común, y las decisiones de los legisladores cuando promulgan leyes para lograr el bien común de los ciudadanos democráticos. La conducta de los individuos ha de ser guiada o regulada por estas leyes y normas hechas conforme al principio de diferencia. De esta manera, el principio de diferencia *se aplica indirectamente a los individuos*. Esto significa que no está diseñado para ser aplicado directamente por los consumidores o las empresas cuando hacen elecciones económicas específicas. Por ejemplo, en mis decisiones de compra, el principio de diferencia no impone un deber de "comprar lo hecho en el país" o de comprar bienes más costosos de una empresa menos eficiente cuando esto conduce a mayores beneficios para quienes se hallan en malas condiciones. Los consumidores no tienen el tipo de información necesaria para aplicar el principio de diferencia en sus elecciones económicas individuales. Rara vez un individuo puede llegar a

saber si su elección económica es más o menos beneficiosa para los menos favorecidos. Rawls supone que los individuos actuarán, por lo general, como agentes económicos ordinarios, buscando obtener el mayor provecho que puedan y maximizando con ello su utilidad económica. Esto no significa que Rawls supone que sólo las razones de mercado en aras del interés propio son un hecho ineluctable de la naturaleza humana. Más bien, piensa que aprovechar los mercados en la producción resulta en el uso más racional (productivo y menos desperdiciado) de los recursos económicos —tierra, trabajo y capital—. Debido a limitaciones en la información que cualquier persona o comité planificador pueda tener con respecto a la oferta, la demanda y otra información relevante, las asignaciones de mercado utilizan los recursos disponibles para satisfacer las demandas de los individuos de mejor manera que cualquier otro procedimiento de asignación y distribución distinto del mercado. Contrariamente a un trasfondo de asignaciones de mercado de factores de la producción, Rawls supone que el principio de diferencia habrá de funcionar de la mejor manera para promover la posición de los menos favorecidos en una economía de mercado en la que las personas actúan en aras de sus propios intereses al hacer sus elecciones económicas. El principio de diferencia se aplica directamente a las instituciones y sólo indirectamente a los individuos, en parte para aprovechar la "mano invisible" de Adam Smith.

La aplicación directa del principio de diferencia para estructurar las instituciones económicas y su aplicación indirecta a la conducta individual exhibe lo que Rawls quiere decir cuando menciona que "el objeto primario de la justicia es la estructura básica de la sociedad" *(TJ,* 20). *La estructura básica de la sociedad* consiste en la disposición de las instituciones políticas, sociales y económicas que hacen posible y productiva la cooperación social. Estas instituciones tienen una influencia profunda en la vida cotidiana de los individuos, en su personalidad, sus deseos y ambiciones, así como en sus perspectivas. Las *instituciones básicas* que son parte de la estructura básica incluyen, primero, la constitución política y la resultante forma de gobierno, además del sistema legal que sustenta, incluidos el sistema de juicios y otros procedimientos legales; segundo, el sistema de propiedad, sea público o privado, que debe existir en cualquier sociedad para especificar quién tiene derechos exclusivos y responsabilidades en el uso de bienes y recursos. El sistema de propiedad especifica los derechos, poderes y deberes que tienen los individuos y grupos en el uso y disfrute de recursos y otras cosas; tercero, el sistema de mercados y otros medios de transferencia y enajenación de bienes económicos y, más generalmente, la estructura y las normas del sistema económico de producción, transferencia y distribución de bienes y recursos entre los individuos, y cuarto, de alguna manera la familia, desde una perspectiva política, es el mecanismo primario que cualquier sociedad debe tener para la crianza y educación de los niños, y con ello tendrá la reproducción de la sociedad en el

tiempo.

La característica distintiva de cada una de estas instituciones, lo que las hace ser parte de la estructura básica de la sociedad, no es simplemente que tienen influencia profunda en la vida y las perspectivas de los individuos; esto podría decirse de otras instituciones en la sociedad, como sus instituciones religiosas, sus universidades o sus redes de comunicación masiva. Tampoco es un rasgo distintivo de estas instituciones que todas ellas, de alguna manera, involucran la aplicación de políticas coercitivas en sus normas, a diferencia de las normas de asociaciones voluntarias. Es verdad que la mayoría, si no es que todas las sociedades, ejercitan en algún grado la puesta en vigor de políticas coercitivas en sus normas constitutivas básicas. Hay un amplio grado de cooperación voluntaria dentro de los mercados y la familia, pero aun así las reglas que constituyen los mercados, la propiedad y la familia por lo general se ponen en vigor de manera coercitiva. (Los niños no tienen derecho a abandonar de modo permanente el hogar, y los contratos voluntarios son puestos en vigor de forma legal.) Sin embargo, poner en vigor de manera coercitiva las reglas sociales mismas no es lo que distingue a las instituciones básicas de otras instituciones. Después de todo, si todo mundo aceptara libremente la aplicación de las reglas todo el tiempo, la coerción no sería necesaria. Más bien es la *razón* para la coerción, a saber, que las i*nstituciones básicas son esenciales para la vida social*. La característica distintiva de las instituciones sociales básicas que constituyen la estructura básica es que son, de alguna forma, *necesarias para la cooperación social productiva* y, por ende, para la existencia continuada de cualquier sociedad, particularmente de la sociedad moderna. Como lo reconociera Hume, cualquier sociedad debe tener reglas de propiedad privada y pública que especifiquen cuáles personas o grupos tienen derechos exclusivos para usar y controlar bienes y recursos y en qué condiciones. Del mismo modo, si la producción y la división del trabajo han de ser posibles, se necesitan reglas para la transferencia de bienes y recursos, sea mediante donaciones, herencias, mercados o alguna otra forma de venta. Incluso en sociedades en las que no hay un Estado oficial con poderes coercitivos tiene que haber algún sistema de reglas de segundo orden comúnmente aceptadas (por ejemplo, una “constitución” escrita, o no escrita) con oficinas y normas para identificar, aplicar y revisar las muchas reglas sociales de primer orden e instituciones básicas que por lo demás son necesarias para posibilitar la cooperación. Ya se mencionó la necesidad de alguna forma de familia para la reproducción de la sociedad en el tiempo.

En muchos aspectos, la explicación de las instituciones básicas y la estructura básica de Rawls sigue la explicación de la justicia de Hume. Hume también consideró normas que especificaran y gobernaran la propiedad, las transferencias mercantiles y otros mecanismos de asignación, y promesas, contratos y otras formas de consentimiento necesarias para la producción, la distribución y el consumo económicos que sustentan la vida social. Los

gobiernos, o algún mecanismo para elaborar, revisar, aplicar y poner en vigor estas y otras reglas sociales, se hallaban también entre las necesarias "convenciones" de la justicia.[14] La idea de una institución social de Rawls sigue en muchos aspectos el patrón de las convenciones de la justicia de Hume (aunque hay ciertas diferencias importantes que no abordaremos).[15] Esta semejanza se debe en buena medida a la influencia mediadora de H. L. A. Hart, cuya propia explicación de la naturaleza de la ley está influida por la explicación de la justicia de Hume.[16]

Las instituciones sociales básicas que constituyen la estructura básica de una sociedad pueden ser diseñadas de modos diferentes y pueden ser combinadas con otras instituciones básicas para potencialmente formar muchos esquemas socialmente cooperativos diferentes. El ejemplo más claro son los diferentes tipos de constituciones políticas que mantienen formas factibles de gobierno (varias formas de democracia o gobiernos republicanos, así como monarquías, oligarquías, etc.). Más aún, cualquier sociedad debe permitir al menos algún grado de propiedad personal —los individuos tienen que controlar su propia ropa y ciertos recursos inmediatos para funcionar y ser productivos—, y el alcance y los límites de las formas permisibles de propiedad personal son numerosos. Por ejemplo, considérese la propiedad de intangibles como las patentes, los *copyright,* las inversiones, los bonos, etc., y las diferentes maneras en las que cada uno puede estructurarse. También la institución de la propiedad en los medios de producción y transportación y en los sistemas de comunicaciones y en las "utilidades públicas" puede ser pública o privada, o, como en muchos países occidentales, en buena medida privada pero también en parte pública. (Por ejemplo, en los Estados Unidos hay propiedad pública de los sistemas de carreteras y postal, los aeropuertos, los sistemas de agua y drenaje, y en algunos casos aun servicios públicos como el gas natural y la electricidad; pero el sistema ferroviario y las aerolíneas, el sistema telefónico y de cable, así como muchas distribuidoras de gas natural y electricidad son privados.) El punto principal es que hay muchas formas diferentes para definir la infinidad de derechos, poderes, deberes y responsabilidades que constituyen la propiedad de algo. Un papel primario del principio de diferencia es que ha de aplicarse para especificar formas apropiadas de propiedad y derechos de propiedad y responsabilidades, así como transacciones permitidas y no permitidas en el sistema económico.

No es sólo el principio de diferencia el que debe aplicarse a la estructura básica, sino el primer principio de la JIO también. El primer principio de justicia es el principio primario que se debe aplicar para diseñar la constitución política, mientras que el segundo principio es el principio primario que debe aplicarse a las instituciones económicas y a la propiedad. Esto es lo que Rawls quiere decir cuando explica que la estructura básica de la sociedad es "el primer sujeto de la justicia". Los principios más básicos de justicia social han de aplicarse en primera instancia y más directamente a las instituciones básicas que hacen posible la

cooperación social.

Dije antes que, contrariamente a un trasfondo de asignaciones de mercado de factores de la producción, Rawls supone que el principio de diferencia habrá de funcionar de la mejor manera para promover la posición de los menos favorecidos en una economía moderna. Ahora es generalmente aceptado por los abogados tanto del capitalismo como del socialismo que los mercados son un modo más efectivo de asignar factores de producción que cualquier otro sistema de las economías de planificación centralizada (como el comunismo soviético). Pero es muy importante decir que la aceptación de los sistemas de mercado de ninguna manera significa que la *distribución de ingresos y riqueza* se decide por lo que las personas ganan de la venta de sus bienes y servicios en el mercado. Rawls indica que utilizar los precios de mercado para propósitos de *asignación de recursos productivos* es muy diferente de depender exclusivamente de los mercados para la distribución del ingreso y la riqueza *(TJ,* secc. 42, 255-256). Desde luego, el *punto principal* del principio de diferencia es proveer un criterio no mercantil para decidir la división propia del ingreso y la riqueza que resulta de las asignaciones de mercado de los recursos productivos y el producto social resultante. Esto queda claro a partir del contraste inicial de Rawls de la igualdad democrática y el principio de diferencia con la igualdad liberal y el sistema de libertad natural, los cuales propugnan el principio de eficiencia *(TJ,* secc. 12-13). El principio de eficiencia es un criterio mercantil para la distribución característico del liberalismo clásico. Tomado por sí mismo, el principio de eficiencia sgnifica que cualquier distribución que resulte de las transacciones de mercados es justa (*TJ,* 77). Como tal, parece permitir casi cualquier distribución, incluso una en la que una minoría de personas tenga casi todo y la gran mayoría no tenga nada. (Aquí debería notarse que, aunque liberales clásicos como Adam Smith y Friedrich Kayek consideran que las distribuciones de mercado son justas, también reconocen el deber de la sociedad de proveer bienes públicos y un mínimo social para los más pobres y los discapacitados. Esto distingue a los liberales clásicos de los libertarios.)

En contraste con el criterio de eficiencia de la justicia distributiva del liberalismo clásico, el principio de diferencia requiere que las instituciones económicas sean diseñadas de tal manera que la clase menos aventajada disfrute una mayor porción de ingreso, riqueza y por lo general más poderes económicos que la que disfrutaría en cualquier otro arreglo económico (con la importante reserva de que la distribución final es compatible con las libertades básicas iguales y la justa igualdad de oportunidades). Para propósitos ilustrativos, imagine que el principio de diferencia es aplicado por los legisladores para elegir de entre un espectro de sistemas económicos.[17] Para simplificar, imagine un continuo de sistemas económicos (véase cuadro II.1), empezando con el capitalismo libertario del *laissez-faire* de la derecha (en el que toda la propiedad es privada y todas las asignaciones y distribuciones son decididas por el

intercambio mercantil no regulado, o mediante regalos, donaciones, juegos de azar o alguna otra elección libre), pasando por el liberalismo clásico, con una variedad de economías mixtas, hasta llegar a la economía centralmente planificada estilo soviético de la izquierda (en la que las asignaciones y las distribuciones son decididas conforme a un plan central).

El principio de diferencia dice que el sistema económico preferido a lo largo de este continuo es aquel cuya mezcla de instituciones económicas y legales pone a la clase menos favorecida en la mejor posición (en términos de la porción del ingreso, riqueza, poder y posiciones públicas que disfrutan sus miembros) respecto de todos los otros sistemas a lo largo del continuo. Posteriormente se analizará la conjetura de Rawls de que el sistema preferido será una democracia con posesión de propiedad o el socialismo de mercado *(JF,* 138-139). Cree que los menos favorecidos se hallarán mejor en términos de poder económico e ingreso y riqueza en uno de estos dos sistemas económicos, dependiendo de condiciones culturales más que con el capitalismo del Estado benefactor o con alguna otra forma de capitalismo o socialismo.

¿Quiénes son los miembros menos favorecidos de la sociedad? Para Rawls la respuesta a esta pregunta tiene que ver con la porción de bienes primarios a los que este grupo tiene acceso. Dice que, como la porción de ingresos y riqueza generalmente corresponde también a la porción de los bienes primarios de poderes, posiciones de autoridad y bases de autoestima, podríamos considerar a los menos favorecidos como las personas económicamente menos afortunadas en una sociedad, es decir, las personas más pobres (aunque podrían, de hecho, no ser pobres en un sentido absoluto). Así que los menos favorecidos no son las personas más infelices o carentes de fortuna, ni tampoco son los discapacitados (Rawls trata el problema de las necesidades especiales, como las discapacidades, de manera separada del principio de diferencia). Tampoco los desempleados por razones de incapcidad para trabajar, o por indisposición, están entre los menos favorecidos, es decir, los menos favorecidos no son mendigos o personas sin hogar, o personas que simplemente odian el trabajo y preferirían pasársela surfeando todo el día en la costa de California mientras que se las arreglan como pueden. De nuevo, Rawls trata a los indigentes, mendigos y desempleados en principios separados y distintos del principio de diferencia. Con "menos favorecida" Rawls se refiere a *la persona trabajadora menos favorecida,* lo cual se mide por el ingreso que obtiene mediante un empleo remunerado. Así que los menos favorecidos son, en efecto, personas que ganan lo menos y cuyas habilidades se hallan en la menor demanda —es decir, los trabajadores con el salario mínimo—.

CUADRO II.1. *Sistemas económicos*

Comunismo	Socialismo	Democracia	Capitalismo	Igualdad	Liberalismo	Libertarismo

de economía centralmente planificada.	de mercado.	con posesión de propiedad.	de Estado benefactor.	liberal.	clásico.	de *laissez-faire*.

Rawls ha sido ampliamente criticado por dejar a los discapacitados fuera de la justicia distributiva.[18] La objeción es que, con seguridad, las personas con severas discapacidades mentales y físicas se hallan peor que los trabajadores con menor salario; al menos éstos tienen el potencial de mejorar su situación. ¿Por qué define Rawls de este modo a los "menos favorecidos"? Básicamente, él concibe la sociedad en términos de cooperación social, como productiva y mutuamente beneficiosa, y supone una idea de reciprocidad o de términos equitativos. Como la cooperación social es por naturaleza productiva e implica reciprocidad, sugiere que para que una persona participe plenamente en la cooperación social debe tener las capacidades requeridas (incluidos los poderes morales y las capacidades para el trabajo productivo); tiene que ejercer estas capacidades y estar dispuesta y ser capaz de hacer su aportación equitativa contribuyendo a la cooperación social y al producto social resultante. (Esto no quiere decir que los discapacitados no participen en la cooperación y contribuyan a la producción en un sentido más limitado, pues es claro que muchos, quizá incluso la mayoría, tengan la capacidad para hacerlo, excepto los más severamente discapacitados.) Más específicamente, Rawls se enfoca en encontrar los principios de justicia más apropiados que especifiquen los términos equitativos de cooperación social entre personas libres e iguales con base en la reciprocidad y el respeto mutuo. Supone el caso ideal en el que las personas viven un curso de vida común, toman un empleo remunerado y son capaces de hacer contribuciones al producto social. La cuestión que plantea con respecto a la justicia distributiva es, entonces, ¿cuáles son los principios más apropiados para diseñar instituciones económicas básicas y distribuir el producto entre ciudadanos iguales socialmente productivos y libremente asociados, cada uno de los cuales está dispuesto a contribuir con su porción equitativa a la cooperación social? Ésta es la pregunta que, supone Rawls, sustenta las funciones de justicia económica en una sociedad democrática, al menos desde Mill y Marx. Fue la cuestión que llevó a la crítica socialista del capitalismo del *laissez-faire* en el siglo XIX. Como esto tiene que ver con el diseño y la estructura de las instituciones económicas y legales básicas necesarias para la sociedad y la cooperación social, es una pregunta que debe ser respondida primero, *antes* de que una sociedad democrática aborde cuestiones más específicas relativas a las necesidades especiales de los discapacitados, los desempleados, etcétera.

Esto no significa que Rawls "haga a un lado" a los discapacitados y no considere sus demandas especiales. Las necesidades de los discapacitados son seguramente cuestiones de justicia. Pero para Rawls no son cuestiones de *justicia distributiva* en su sentido de los principios que estructuran las

instituciones económicas y legales básicas. Estos otros problemas deben ser abordados por principios y deberes de la *justicia* compensatoria, tales como el deber de ayuda mutua, deberes de asistencia y rescate y el deber de respeto mutuo entre las personas. Para Rawls, los legisladores democráticos (o de cualquier gobierno) tienen la función de decidir qué tipo y qué tantos beneficios especiales han de extenderse a los que están mental y físicamente discapacitados, una vez que conozcan el nivel de recursos y riqueza disponible en la sociedad. Seguramente habrá una especie de mínimo social que se derivará de los varios deberes de asistencia en general que la sociedad tendrá con los discapacitados. Pero lo anterior está separado de la cuestión de saber qué tanto debe la sociedad a aquellos de sus miembros que participan plenamente en la cooperación social productiva y que deben producir los recursos que en última instancia son necesarios para satisfacer las necesidades especiales. Los discapacitados que son socialmente productivos, como muchos, tendrán su justa porción conforme los principios tanto de justicia distributiva como de justicia remediadora. Pero, desde la perspectiva de Rawls, no podemos empezar a abordar las necesidades de los discapacitados y otras necesidades especiales sin dirimir primero el diseño de la estructura básica de las instituciones económicas y el trasfondo legal de la propiedad y otros derechos que hacen posible la producción económica, el comercio y el consumo. Se malinterpreta el proyecto de Rawls si se presupone que debe responder a la cuestión de la configuración apropiada de la estructura básica si su diseño y su explicación de la justicia distributiva se enfocan primariamente en las necesidades de los discapacitados.

Sospecho que mucha de la crítica dirigida contra Rawls por dejar las necesidades especiales fuera del principio de diferencia surge de concebir la justicia distributiva sobre la base del así llamado “igualitarismo de la suerte”. Éste concibe la justicia distributiva, en primera instancia, como una cuestión de igualar o al menos neutralizar las desigualdades inmerecidas, compensando a los individuos que tienen desventajas sociales, inhabilidades naturales y otras formas de “mala fortuna” de las que no son responsables. Es claro que los discapacitados no merecen esas condiciones y que sus necesidades deberían ser atendidas. A veces se piensa que Rawls se comprometió con alguna especie de igualitarismo de la suerte en *Teoría de la justicia* (secc. 12), y se dice que es culpable de inconsistencia por no bosquejar sus implicaciones. Posteriormente consideraremos si esta crítica es justificada.

Otro punto es que con el término *menos favorecidos* se refiere a una posición relativa en la sociedad en la que las personas pueden entrar o de la que pueden salir. No es el nombre para un grupo de personas conocidas que son miembros fijos de ese grupo (como ha dicho Rawls, “menos favorecidos” no es un indicador rígido). Así que, cuando el principio de diferencia dice que las instituciones económicas han de diseñarse para beneficiar al máximo al menos favorecido, la idea no es que se mejoren las condiciones de las personas más pobres de la

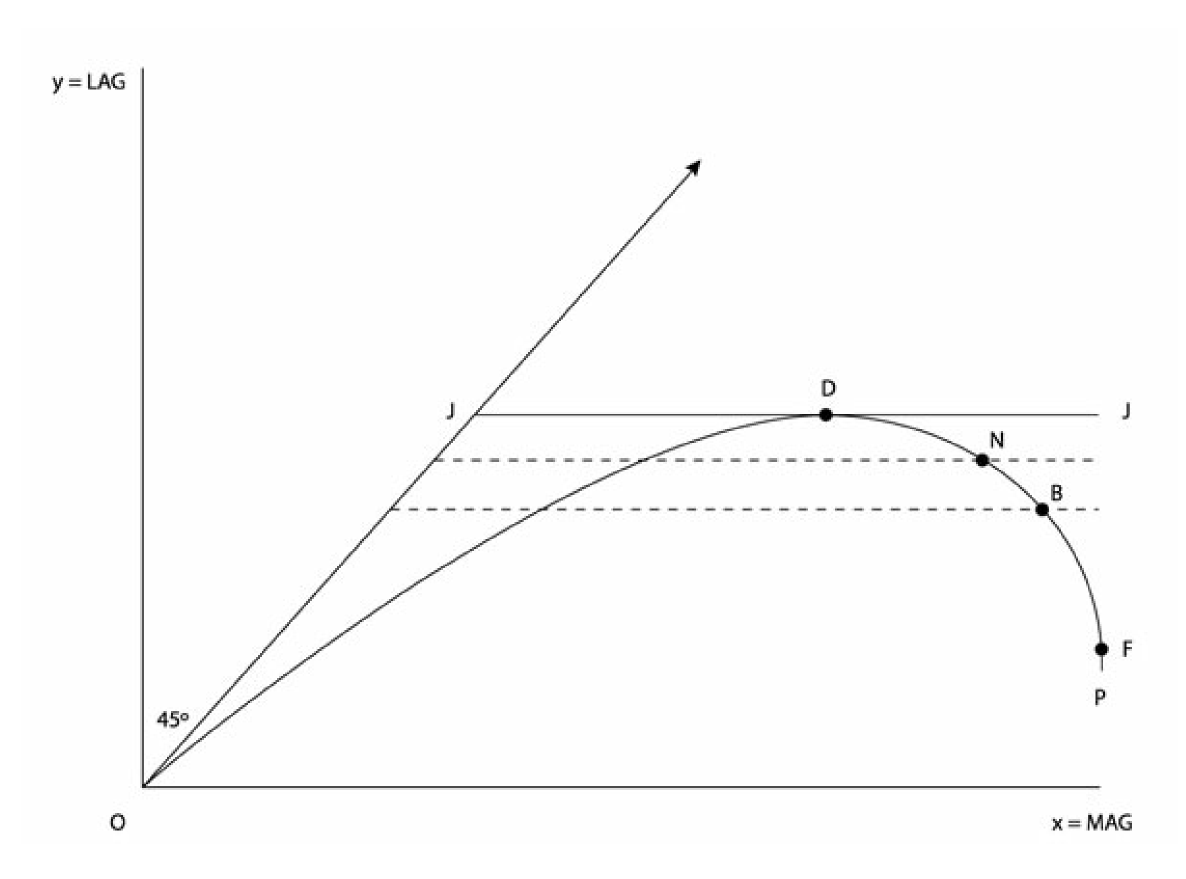
sociedad *(A, B, C…),* más que las de otro grupo de personas cuyos nombres también conocemos *(T, U, V…)* Esto sólo crearía un nuevo grupo de personas menos favorecidas cuyas necesidades tendrían que ser atendidas, *ad infinitum*. Más bien, la idea es que, en cualquier sociedad en la que el ingreso y la riqueza se hallan desigualmente distribuidos, hay una posición menos favorecida (por ejemplo, la de las personas que perciben un salario mínimo). Éstas ganan menos y no son tan poderosas como las que se hallan en otras posiciones sociales. Hemos de maximizar las posibilidades de las personas que ocupan esta posición social mientras se encuentren ahí; es decir, las posibilidades de los trabajadores con salario mínimo, quienesquiera que sean.

Considere ahora la ilustración más abstracta de Rawls sobre el principio de diferencia, que da una mejor idea de cómo funciona (véase figura II.1, que mejora la de *TJ,* secc. 13, figura 6, p. 81). Primero, ¿qué representa la curva OP? Rawls dice "[la curva OP es] la representación de la contribución hecha a las expectativas de x2 [o el GMEF = el grupo menos favorecido] por las mayores [expectativas] de x1 [GMAF = el grupo más favorecido]" *(TJ,* 81). Rawls también llama OP a "la curva de producción". Cualquier punto en la curva es una asignación eficiente; por las porciones recibidas por GMEF y GMAF, el resultado productivo es optimizado. Más aún, conforme procedemos a lo largo de la curva OP, con crecientes rendimientos para los más favorecidos, hay incrementos correspondientes en el resultado productivo y por ende en el ingreso y la riqueza total de la sociedad. El punto O representa una división igual, en la que "ambos grupos reciben la misma remuneración" *(JF,* 63). Entonces O no es un punto cero en el que nadie tiene nada; más bien se refiere al punto origen de la igualdad en el que todos tienen lo que podría esperarse en una distribución igual. (Ésta puede representar un modo de vida muy confortable, si izquierdistas como G. A. Cohen tienen razón, suponiendo un amplio grado de solidaridad que se perciba entre los miembros de la sociedad.) La P en la "curva OP" se refiere, de nuevo, a la "producción" *(JF,* 61). La curva OP representa las ganancias respectivas para cada quien en igualdad de circunstancias cooperativas donde se supone que la producción es eficiente. Las expectativas a las que Rawls se refiere son bienes primarios —no bienestar o utilidad— y particularmente expectativas de ingresos y riqueza (o "porciones distributivas", dice Rawls, *JF,* 63). Así que conforme la porción de GMAF de ingresos y riqueza se incrementa a lo largo del eje de las x, también lo hace la porción de GMEF, hasta que se alcanza el punto D, donde la porción de GMEF declina conforme la de GMAF continúa elevándose. B (por Bentham) es el punto en el que la riqueza y el ingreso global (y también la utilidad económica) son maximizados en la sociedad; es entonces "eficiente" en el sentido de Kaldor-Hicks idealizado por los economistas utilitaristas. El principio de diferencia no es satisfecho por el punto B, aun cuando represente mayor ingreso y riqueza totales que en D. El principio de diferencia se satisface más bien por el punto D, el punto (Pareto eficiente) en la curva OP que se halla

más cerca de la igualdad de ingreso y riqueza. En este punto la porción que se destina a los menos favorecidos se maximiza.

Una pregunta frecuente entre mis estudiantes es: "¿por qué no permitimos condiciones que logren el punto B, con un agregado máximo de ingresos y riqueza, y luego simplemente redistribuimos GMAF á GMEF, dando así a GMEF la cantidad máxima que recibirían en el punto D, y dando a GMAF todavía más de lo que de otra manera recibirían en D?" La respuesta es que esta posibilidad ya se ha tomado en cuenta en la representación gráfica de Rawls (fig. II.1; fig. 6 en *TJ* y fig. 1 en *JF,* 62). La redistribución concebida cambiaría las expectativas de ambas clases. Si GMEF espera la cantidad de ingreso que lograría en el punto D, entonces GMAF ya no podría esperar la porción que los conduce a asumir los riesgos que los llevarían al punto B, y terminarían con porciones que los regresarían también a D. Lo que se concibe por la pregunta es, en efecto, un nuevo trazado *ad hoc* de la curva OP que permita una mayor desigualdad, con un movimiento del punto D más a la derecha sobre el eje *x* mientras que permanece en el mismo punto sobre el eje *y*. Pero esto simplemente crearía un punto B(entham) diferente al del texto de Rawls. Más aún, hay poca razón para suponer que los puntos B y D deberían coincidir; sería fortuito que los menos favorecidos llegaran a estar tan bien como pueden estarlo justo en el punto en que la riqueza global es maximizada en la sociedad. Algunos liberales clásicos (por ejemplo, Adam Smith) afirman que los menos favorecidos mejoran sus condiciones en una economía del *laissez-faire,* que maximiza la riqueza como en ningún otro sistema económico. Sin embargo, en comparaciones que se han hecho sobre las circunstancias de los menos favorecidos en países con distribuciones de mercado como la de los Estados Unidos con países socialdemócratas como Suecia o Alemania, donde los menos favorecidos tienen mayores dividendos sociales y se hallan mejor situados, refutan empíricamente tales aserciones.

FIGURA II.1.



FUENTE: Con base en la figura 6 incluida en John Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement,* (The Belknap Press of Harvard University Press Cambridge, Mass.), © 2001, reproducida con permiso del editor.

Rawls dice que hay "diferentes curvas OP para diferentes esquemas de cooperación" *(JF,* 63). Imagine que para cada uno de los sistemas económicos enlistados en el cuadro II.1 pudiésemos trazar una curva OP que representara la cantidad destinada a los menos favorecidos, dadas las expectativas de los más favorecidos en ese sistema económico. (Por ejemplo, en el capitalismo de Estado benefactor, la forma de su curva OP reflejaría el nivel de pagos de bienestar destinados a los más pobres. El punto D sería entonces el nivel óptimo de pagos de bienestar dirigidos a los pobres, que es el punto en el que los pobres reciben el más grande nivel sustentable de transferencias sin socavar los incentivos necesarios para generar pagos en ese nivel.) Ahora bien, el principio de diferencia dice que en cualquier sistema económico la sociedad debería tratar de maximizar la posición de los menos favorecidos dentro de las instituciones existentes de ese sistema establecido. El principio de diferencia requiere también que la sociedad busque instituir un sistema económico con un "diseño más eficaz" en el que los menos favorecidos obtengan mayor beneficio que con cualquier otro sistema económico. Entonces, "siendo las demás cosas iguales, el principio de diferencia dirige la meta de esa sociedad al punto más alto sobre la curva OP del esquema de

cooperación con un diseño más eficaz” *(JF,* 63); esto es, debería tratar de maximizar la posición de los menos favorecidos dentro de este sistema.

Esto parece sugerir que una sociedad tiene el deber de instaurar el sistema económico que beneficie al máximo a los menos favorecidos, para luego incrementar continuamente el resultado productivo dentro de este sistema en tanto resulte en beneficio de ellos. No parece haber nada en *Teoría de la justicia* que sugiera otra cosa. En sí esto eliminaría la decisión democrática de una sociedad de buscar un alto grado de desarrollo industrial y ventajas tecnológicas, y en vez de ello perseguiría una existencia más relajada o incluso pastoril. Lo que es desconcertante acerca de esto es que en *Justice as Fairness: A Restatement* Rawls dice (inmediatamente después del último enunciado en el párrafo precedente):

> una característica del principio de diferencia es que no requiere crecimiento económico continuo a través de las generaciones para maximizar indefinidamente las expectativas de los menos favorecidos medidas en términos de ingreso y riqueza [...] Ésa no sería una concepción razonable de la justicia. Ciertamente no queremos excluir la idea de Mill de una sociedad en un estado estacionario justo en el que la acumulación de capital (real) pueda cesar. Una democracia de propiedad privada debería permitir esta posibilidad [*JF,* 159; véase también *JF,* 63-64, que casi es una transcripción literal].

¿Cómo puede explicarse esta aparente incongruencia —que la sociedad tiene, pero luego nuevamente podría no tener, el deber de incrementar continuamente el crecimiento económico en tanto que beneficie a los menos favorecidos—? La cláusula *ceteris paribus* de Rawls, en la penúltima cita, puede ser importante aquí. Obsérvese, primero, que Rawls dice que no se requiere que una sociedad maximice las expectativas de los menos favorecidos “medidas en términos de ingreso y riqueza”. Mientras que es verdad que Rawls define a los menos favorecidos primordialmente en términos de la clase con el menor ingreso y riqueza, esto es en esencia un recurso heurístico para facilitar la aplicación del principio de diferencia. Pero el hecho es que el bienestar relativo de los menos favorecidos está determinado por un índice de bienes primarios, incluidas no sólo su porción de ingresos y riqueza, sino también sus oportunidades para adquirir poder y posiciones públicas, derechos y libertades no básicos y las bases institucionales de la autoestima. El principio de diferencia es el criterio para la justa distribución de esos bienes primarios también. (La distribución de los otros bienes primarios de las libertades básicas y oportunidades para competir ya ha sido establecida por los otros principios de justicia; esto es, deben ser igualmente distribuidos.) Supóngase que una sociedad decide democráticamente hacer asequible a todos sus miembros, incluidos los menos favorecidos, una porción más grande de oportunidades para adquirir poder y posiciones públicas y bases de autoestima estructurando su economía para dar a los trabajadores más control sobre sus condiciones laborales y los medios de producción, e intereses de propiedad en el capital real (por ejemplo, mediante cooperativas de

trabajadores, o una "economía compartida" en la que los trabajadores tengan propiedad parcial de las empresas en las que laboran). Esto contrasta con la economía capitalista tradicional de un Estado benefactor, donde hay una división tajante entre los dueños del capital y los trabajadores que perciben un salario por hora. En este sistema económico —una versión de lo que Rawls llama "una democracia con propiedad privada"— los trabajadores bien podrían tener menos ingreso y riqueza que la que tendrían en un Estado capitalista benefactor, donde una clase separada de dueños toma todas las decisiones económicas con respecto a la producción y la inversión, y los trabajadores asalariados y los desempleados están asegurados contra el infortunio, pero carecen de poderes o posiciones de control dentro del proceso productivo. Pero en una democracia de propiedad privada, la porción del poder económico y las bases de la autoestima que tienen los trabajadores es mayor que en un Estado capitalista benefactor, pues tienen control parcial sobre sus condiciones de trabajo y sobre la gestión de la producción. Así, el índice de bienes primarios de los menos favorecidos puede exceder el de los menos favorecidos en el Estado capitalista benefactor, aun cuando el segundo tenga mayores ingresos y riqueza. Como veremos en el siguiente capítulo cuando se analice la democracia de propiedad privada, éste es un modo de explicar la aparente incongruencia en la aseveración de Rawls de que, en efecto, el principio de diferencia no requiere crecimiento económico constante, incluso si beneficia a los menos favorecidos en términos de ingreso y riqueza. No es, sin embargo, su sugerencia, sino mi intento de darle sentido a lo que dice.

¿Qué clase de sistema económico involucra entonces el principio de diferencia? Cuando se publicó por primera vez *Teoría de la justicia,* muchos pensaron que Rawls estaba ofreciendo una justificación del Estado benefactor. Pero en el prefacio de 1990 a la edición revisada, Rawls dice que debería haber dejado más en claro que no estaba argumentando en favor del Estado benefactor. En vez de ello, cuando el principio de diferencia se aplica a instituciones a la luz del conocimiento de cómo funcionan los sistemas económicos y sociales, Rawls considera que requiere ya sea una "democracia de propiedad privada" o "el socialismo liberal". Cuál de estos sistemas sociales y económicos es más justo depende de circunstancias históricas y de otro tipo, como la cultura y las tradiciones sociales, las instituciones, los recursos y el nivel de desarrollo y tecnología (*TJ,* 262). Así que, a diferencia de muchos a su derecha o a su izquierda, Rawls no busca dirimir de una vez por todas la tradicional cuestión del "capitalismo *vs*. el socialismo" sólo sobre fundamentos de argumentación filosófica. Claramente, él rechaza el socialismo de economía centralmente planificada (el comunismo estilo soviético), pues permite violaciones a las libertades básicas, como la libertad de ocupación y elección de carreras y la libertad de asociación *(TJ,* 274/242 rev.). También rechaza el capitalismo como se ha entendido tradicionalmente, pues da excesivo poder económico y político a

la clase de los propietarios, y viola así el requerimiento del primer principio de otorgar valor equitativo a las libertades políticas, así como justa igualdad de oportunidades y la distribución equitativa de los poderes y posiciones económicos. Más aún, el capitalismo, debido a sus grandes desigualdades y a la resultante explotación de los trabajadores asalariados, no promueve de forma óptima los intereses económicos de los menos favorecidos, y entra en conflicto con el principio de diferencia. Pero tampoco lo hace el comunismo, debido a sus ineficiencias inherentes. Rawls afirma que las asignaciones de mercado de los factores de la producción (trabajo, tierra y capital) son necesarias para la justicia como equidad por dos razones: principalmente para garantizar la libertad de ocupación y asociación, y también porque las asignaciones de mercado normalmente benefician a los menos favorecidos bajo el principio de diferencia (suponiendo la mayor eficiencia de los mercados en la asignación de factores productivos). Pero el uso de los mercados con propósitos de asignación puede ser satisfecho con la propiedad pública de los medios de producción, en la que el público renta el capital y los medios de producción a empresas cooperativas de trabajadores que compiten por ofrecer los servicios, y gana el interés sobre su uso. Por esta razón, Rawls deja abierta la posibilidad de que el socialismo liberal podría satisfacer igualmente bien el principio de diferencia como lo haría una democracia de propiedad privada que permite una extendida propiedad privada de los medios de producción.[19] El punto importante aquí es que los principios de justicia, considerados más allá de las condiciones históricas, no deciden entre una democracia de propiedad (privada) y el socialismo liberal. Más aún, con base en las tendencias históricas del capitalismo de *laissez-faire* y del capitalismo del Estado benefactor, Rawls conjetura que tanto la democracia propietaria como el socialismo liberal serían preferidos por encima de los que están bajo el principio de diferencia. La democracia propietaria se analiza con mayor detalle adelante y en el siguiente capítulo.

Objeciones al principio de diferencia

En esta sección estudio algunas objeciones al principio de diferencia, principalmente para aclararlo y abordar los malos entendidos. Rawls mismo revisa objeciones frecuentes al principio de diferencia en su *Restatement* (66-72), y su extenso análisis del principio de diferencia en ese libro arroja mucha luz sobre cómo se supone que ha de aplicarse el principio (véase *JF,* parte II, secc. 14, 17-22; parte III, secc. 34, 36, 38-40; parte IV, secc. 41, 42, 49). Aquí me enfoco principalmente en algunas objeciones que Rawls no menciona en su discusión.

¿Es redundante el principio de diferencia?

Considero la objeción de que, debido a la prioridad de la libertad, el principio de

diferencia tal vez no pueda entrar en vigor, pues todas las cuestiones de justicia distributiva se resuelven de antemano para mantener el sistema de libertades básicas. Hay dos versiones de este argumento. *1)* Algunos han argumentado que el único modo de mantener el valor equitativo de las libertades políticas como lo requiere el primer principio es instituir una distribución igualitaria, o al menos una distribución más igualitaria que la que requiere el principio de diferencia. Rawls mismo reconoce las influencias conductoras de la riqueza en la democracia, y dice que según el primer principio "la propiedad y la riqueza han de mantenerse ampliamente distribuidas" *(TJ,* 214). Supóngase, entonces, que, para minimizar la influencia de la riqueza y maximizar la efectividad de las libertades políticas iguales de los ciudadanos, la sociedad debería imponer una distribución igualitaria (o alguna otra); entonces el principio de diferencia no tendría ningún papel sustancial. *2)* De modo similar, otros han argumentado que para asegurar al máximo las libertades básicas y la justa igualdad de oportunidades podría ser necesario gastar todos los recursos de la sociedad. Siempre se puede gastar más en medidas de seguridad (más policías, más luces en la calle, más cámaras de video) que protejan a las personas y la propiedad de los ciudadanos, garantizando con ello una mayor integridad física y psicológica y libertad de movimiento. Asimismo, desembolsos cada vez mayores en educación reducen cada vez más la influencia de la familia, el género, la raza y el trasfondo social en el acceso a las posiciones socialmente deseables, garantizando una justa igualdad de oportunidades.[20] Pero estas y otras medidas pueden reducir hasta la insignificancia los recursos disponibles para la distribución por el principio de diferencia.

En respuesta al punto *1),* Rawls no considera necesaria una distribución particular del ingreso y la riqueza para establecer el valor equitativo de las libertades políticas. Piénsese que, mientras las desigualdades no sean demasiado dispares y se mantengan dentro de ciertos límites, se puede neutralizar la influencia corruptora de la riqueza sobre el proceso político con medidas tales como financiamiento público de campañas políticas, prohibición de contribuciones empresariales, regulación de la publicidad política para asegurar una información no distorsionada y oportunidades equitativas para que los candidatos presenten sus posiciones, así como límites estrictos, si no es que prohibiciones directas, sobre las contribuciones individuales (*PL,* 302-304, 356-363 de la edición de 2004). Si estas medidas son suficientes para neutralizar las influencias inequitativas de la riqueza sobre el proceso político democrático todavía es cuestionado por muchos; algunos creen que la propiedad privada del capital inevitablemente habrá de conducir a la corrupción del proceso democrático. Si éste ha de ser el caso en condiciones de propiedad extensiva, Rawls considera que en una democracia propietaria parece menos probable.

Respecto del número *2),* la segunda objeción, debería aclararse que ni el principio de las libertades básicas ni la justa igualdad de oportunidades son, en

consecuencia, principios dirigidos a maximizar algún estado de cosas en la sociedad. El primer principio no dice que la sociedad haya de maximizar las oportunidades de las personas para ejercitar sus libertades básicas.[21] Más bien dice que un "esquema plenamente adecuado" de libertades básicas ha de ser provisto igualmente para todos los ciudadanos —plenamente adecuado (de nuevo, no efectivo al máximo)—, para el ejercicio y desarrollo de los poderes morales en los "dos casos fundamentales". La objeción confunde la provisión formal de una libertad básica igual con el "valor" de una libertad básica. Mis derechos básicos a la integridad física y a la libertad de movimiento pueden ser más valiosos para mí si la sociedad gasta mucho más en protección policiaca, alumbrado público de las calles y seguridad en el tránsito. Entonces nunca tendría que temer a salir por la noche o a las carreteras. Pero el primer principio no requiere que la sociedad maximice el valor de las libertades básicas para cada persona; ni requiere que la sociedad asegure la igualdad en el valor de las libertades básicas para todas las personas. Como se vio en el capítulo I, el valor de una libertad básica para una persona depende de sus circunstancias, de cosas como la riqueza, la educación, la inteligencia, los intereses, etc., y las circunstancias individuales inevitablemente diferirán en estos y otros aspectos. En la justicia como equidad la medida para determinar el valor equitativo de las libertades básicas (además de las libertades políticas) no está determinada por el primer principio, sino que es dirimido por el principio de diferencia. Rawls dice que la justicia como equidad, más que buscar asegurar la igualdad en el valor de las libertades básicas, busca maximizar el valor de las libertades básicas de los menos favorecidos. "Esto define el objetivo de la justicia social" *(TJ,* 195). El papel del principio de diferencia al permitir que los ciudadanos ejerciten efectivamente sus libertades básicas sugiere que, lejos de ser un hecho redundante por el primer principio, el principio de diferencia es crucial para su operación. Para habilitar a los ciudadanos en el disfrute de sus libertades básicas es necesario que sean plenamente adecuadas al ejercicio y desarrollo de sus poderes morales para ser razonables y racionales.

¿Tiene implicaciones absurdas el principio de diferencia?

Las distintas distribuciones entre los menos favorecidos y los que se hallan en mejores condiciones se indican en los cuadros II.2 y II.3. Supóngase que hay dos sistemas sociales a elegir, la sociedad *A* y la sociedad *B*. El principio de diferencia prefiere las distribuciones de la sociedad *B* en ambos casos. Pero en el ejemplo 1 esto significa que, para incrementar aunque sea mínimamente la posición de los menos favorecidos, por una unidad todos tienen que hacer enormes sacrificios, excepto los menos favorecidos. ¿Por qué casi todos tendrían que estar privados de tanto para obtener tan pequeñas ganancias para los más pobres? En el ejemplo 2 muchos tienen intuiciones igualitarias que los inclinan a preguntar:

"¿por qué los pobres ganan tan poco frente a tan enormes ganancias para todos los demás? Los menos favorecidos están siendo explotados sin escrúpulos en aras de las ganancias para todos los demás, y esto parece estar sancionado por el principio de diferencia".

La respuesta de Rawls a ejemplos de este tipo revela la medida en que hace ciertas suposiciones empíricas en su argumento en favor de los principios de justicia. Dice que no se supone que los principios de justicia deban aplicarse a posibilidades abstractas, sino que presuponen una teoría de las instituciones sociales *(TJ,* 153-154). Suponiendo que esta teoría social es exacta, los contraejemplos propuestos no son realmente contraejemplos en absoluto, pues ignoran las condiciones empíricas en las que se aplica el principio de diferencia (*JF*70). Si *1)* el principio de diferencia se toma como se pretende, y no de forma aislada, sino junto con los otros principios que son parte de la justicia como equidad, y *2)* si consideramos cómo funcionan realmente las instituciones sociales y los sistemas económicos del trasfondo, entonces estos ejemplos no surgirán. Hay una continuidad de estructuras básicas practicables con diferentes distribuciones y, si ello es así, entonces los dos conjuntos de operaciones nunca serán los únicos entre los que tenemos que elegir. Si en el ejemplo 1 la sociedad *A* con su enorme riqueza pero enormes desigualdades es una opción factible para la empobrecida sociedad *B,* entonces debe haber muchas sociedades trabajables intermedias con distribuciones que permitan menos desigualdad y mucho mayores ganancias a los menos favorecidos, sin reducir los prospectos de los más favorecidos de manera sustancial. Un modo obvio de alcanzar estas distribuciones intermedias es mediante un artilugio institucional que transfiere por medio del gravamen fiscal al ingreso parte de las ganancias mayores de los más favorecidos de la sociedad a los menos favorecidos. Supóngase, entonces, que entre estas distribuciones intermedias hay una, la sociedad *C,* en la que se maximiza la ganancia a GMEF hasta 4 000, mientras que de GMAF tiene 8 000. Éste es el sistema social preferido por el principio de diferencia, no la sociedad *B* en el ejemplo citado.

CUADRO 11.2

Sociedad	*Más favorecidos*	*Menos favorecidos*
A	10 000	1
B	3	2

CUADRO 11.3

Sociedad	*Más favorecidos*	*Menos favorecidos*

A	1 001	1 000
B	100 000	1 001

Rawls dice que disparidades tan grandes entre clases de ingreso como las de los ejemplos resultan cuando los más favorecidos se unen como grupo y explotan su poder de mercado para forzar incrementos en su ingreso (por ejemplo, como lo harían los monopolistas o los oligopolistas si no se les regulara). Esto es posible por la ausencia de oportunidades equitativas para tener acceso a posiciones para todos y una efectiva competencia entre proveedores de bienes y servicios. Cuando el principio de diferencia se considera junto con la justa gualdad de oportunidades, entonces de nuevo habrá muchas distribuciones alternas posibles para *A* y *B*. Así que las disparidades en el ejemplo 2 son también poco realistas en las condiciones en las que se pretende aplicar el principio de diferencia. Si la sociedad *B* es una opción para *A,* entonces debe haber muchos más estadios intermedios entre los menos y los más favorecidos que en cualquiera de las opciones *A* o *B*.

Los ejemplos indican que el argumento de Rawls en favor del principio de diferencia depende del modo en que funcionan los sistemas sociales y económicos. Hechos generales acerca del mundo, incluidas tendencias de la psicología humana y las operaciones de los sistemas económicos, tienen un papel importante en la justificación del principio de diferencia sobre otros principios de justicia propuestos. Desde luego, es *lógicamente* posible que pudiéramos enfrentarnos sólo a las opciones *A* y *B* al elegir políticas económicas (casi todo es lógicamente posible), pero la tesis de Rawls es que realmente no es posible por el modo en que los sistema sociales y económicos funcionan; así que no es necesario que nos preocupemos por estos supuestos contraejemplos. Desde su punto de vista, no son contraejemplos reales en absoluto.

¿Los incentivos individuales realmente benefician a los menos favorecidos?

Algunos críticos (de manera notable G. A. Cohen) hacen la siguiente objeción: Rawls afirma que el principio de diferencia se aplica a la estructura básica; es un principio para las instituciones, y no un principio para que los individuos lo apliquen en sus elecciones económicas. Rawls claramente favorece una economía de mercado competitiva que provea a los individuos incentivos económicos para promover su posición económica. Pero, debido a que los mercados competitivos reposan sobre incentivos que alientan a las personas a arriesgarse o a trabajar más horas, ejercitando habilidades especiales, generan actitudes egoístas. Cuando el principio de diferencia se aplica directamente en la estructura básica, es compatible con una economía capitalista en la que los menos favorecidos son más pobres que en un sistema económico diferente

(quizá en un socialismo no de mercado) en el que las personas están más directamente preocupadas por la igualdad y por promover el bienestar de los menos favorecidos. En una economía en la que las personas no son alentadas a ser egoístas y materialistas, sino que tienen un espíritu de justicia y están directamente preocupadas por los efectos de sus preferencias sobre los que están en la peor condición, seguramente les va mejor a los de la peor condición que bajo las condiciones de mercado permitidas por el principio de diferencia.

El argumento de Cohen es más complicado que esto, y requiere un análisis más completo de lo que puede verse aquí.[22] Pero una respuesta preliminar a la objeción es que, si los que están peor no prosperaron en una economía competitiva del mercado que engendra actitudes egoístas, entonces no sería "el esquema de cooperación más eficazmente diseñado" y no satisfaría el principio de diferencia. Éste no requiere simplemente que la sociedad maximice la posición de los menos favorecidos dentro del sistema económico vigente. Más bien, impone un requisito doble: *1)* instituir una economía que mejore consistentemente a la clase más pobre de lo que lo haría cualquier otra economía (compatible con las libertades básicas y la justa igualdad de oportunidades), y luego *2)* maximizar la posición de los pobres dentro de ese sistema "más eficaz". Si una economía no competitiva fuese más eficaz introyectando motivos que conduzcan a las personas a actuar en modos que mejoren la posición del pobre más que en una economía de mercado, entonces el principio de diferencia requeriría ese sistema económico de no mercado (de nuevo, *en tanto* no viole la prioridad de la libertad y la justa igualdad de oportunidades). Haciendo abstracción de la naturaleza humana y de hechos acerca de cómo funcionan los sistemas económicos, el principio de diferencia no decide si las economías de mercado son preferibles a las economías que no lo son. Rawls cree que sólo cuando el principio de diferencia se aplica a las instituciones, a la luz del conocimiento acerca de la naturaleza humana y de cómo funcionan los sistemas económicos, un sistema de mercado de alguna forma será preferible a cualquier otro.

Aunque Cohen podría estar de acuerdo en que un sistema de mercado para establecer los precios para los recursos productivos, incluido el trabajo, es mejor que otros (en tanto que el ingreso y la riqueza subsecuentemente producidos sean distribuidos de manera justa de acuerdo con el principio igualitario correcto). Su crítica real parece ser que, no obstante, en un sistema de mercado competitivo las personas todavía tienen una "ética de justicia" (como en la socialdemocracia sueca, por ejemplo) y pueden ser impulsadas a tomar en cuenta los efectos de sus elecciones económicas sobre los menos favorecidos, y cuando lo hacen, a éstos les irá mejor que en una sociedad rawlsiana, en la que el principio de diferencia se aplica directamente sólo a la estructura básica, y no existe el requerimiento de que sea la base de las elecciones particulares de los individuos. En este aspecto, el punto de Cohen está bien abordado. Pues muy

bien podría ser verdadero que a los menos favorecidos les vaya mejor en una sociedad en la que el principio de diferencia no sólo regule las instituciones básicas sino que también influya directamente en las decisiones de mercado de los individuos. Entonces, quienes estén en mejores condiciones, por las diferencias inmerecidas tales como talentos naturales superiores, no demandarían lo que sea que el mercado presente como un incentivo para trabajar más horas. En vez de ello, aplicarían sus talentos de forma que beneficien directamente a los menos favorecidos.

La objeción, entonces, no cuestiona la aplicación que hace Rawls del principio de diferencia a la estructura básica, tampoco requiere que los individuos lo apliquen directamente en sus elecciones económicas. No hay deber de justicia en Rawls que diga que debemos expresar preocupación por el bienestar de los menos favorecidos en nuestras elecciones económicas cotidianas. Esa actitud no es parte del sentido de justicia tal y como Rawls lo concibe. El sentido de justicia es para él una disposición establecida para actuar a partir de los principios de justicia y sus necesidades, y por lo tanto a respetar y a acatar leyes e instituciones que estén diseñadas para beneficiar al máximo al menos favorecido. Cohen, en contraste, afirma que el sentido de justicia de las personas debería estar informado por una "ética de justicia" que los inspire no sólo a observar y apoyar políticamente leyes y restricciones que estén diseñadas para beneficiar al máximo al menos favorecido, sino también a hacer elecciones económicas cotidianas que *beneficien directamente* (si no al máximo) a los más pobres en la sociedad.[23] Si los naturalmente talentosos tuviesen esta disposición, entonces no demandarían premios tan altos para el ejercicio de sus talentos naturales superiores y esto redundaría en el mayor beneficio de los menos favorecidos. De este modo, la objeción de Cohen tiene que ver con cómo hemos de concebir el *sentido de justicia:* Rawls no define apropiadamente éste, pues para él no es necesario que el individuo se procupe por el pobre para tomar decisiones económicas.

Dos puntos generales en respuesta: primero, el acento de Rawls en los mercados no es con el propósito de desatar las fuerzas capitalistas impulsadas por actitudes egoístas. Desde luego, reconoce que las personas frecuentemente harán elecciones económicas por razones egoístas; pero supone que en una sociedad bien ordenada de justicia como equidad, en la que los principios de justicia son eficaces y todos actúan impulsados por su sentido de la justicia, no habrá capitalistas "bucaneros" de "altos vuelos" que busquen explotar a la gente o manipular el sistema para que beneficie al máximo a las personas codiciosas. Pues un sentido de la justicia involucra un deseo de cumplir con los "deberes naturales" de la justicia, el respeto mutuo, la ayuda mutua, etc. *(TJ,* secc. 19, 51), así como con el principio de equidad *(TJ,* secc. 18, 52). Una persona justa suscribe los deberes naturales y quiere que sus decisiones económicas obedezcan reglas que con el tiempo benefician al máximo a los menos

favorecidos, no reglas que beneficien al máximo al más favorecido o a las personas más codiciosas.[24] Más aún, al aceptar el deber de respeto mutuo, una persona justa no trata de explotar la desventaja o el infortunio de otros ni aprovecharse de las debilidades de la posición de negociación de los demás. En vez de ello, las personas justas, al ser razonables, "toman en cuenta las consecuencias de sus actos en el bienestar de las demás" *(PL,* 67n.). Quien tiene sentido de justicia reconoce que "El mutuo respeto se muestra de diferentes maneras: mediante nuestra voluntad de contemplar la situación de los demás desde su punto de vista, desde la perspectiva de su concepción del bien, y en nuestra disposición a exponer la razón de nuestras acciones cuando éstas afectan los intereses de los demás", razones que pueden aceptar justamente *(TJ,* 310). Por último, al actuar bajo el deber de la ayuda mutua, una persona justa y razonable inspira "el sentido de seguridad y confianza en las buenas intenciones de otras personas y en la certeza de que están ahí si las necesitamos" *(TJ,* 311). Estos y otros atributos de las personas razonables con sentido de justicia deberían lograr mitigar en gran medida actitudes codiciosas y la falta de interés en los demás que Cohen sospecha tiende a promover el principio de diferencia de Rawls. Hay una "ética de justicia" compartida por los miembros de una sociedad bien ordenada de justicia como equidad, incluso si no comparten con exactitud la misma ética propugnada por Cohen.

Aún así, esto no significa que agentes económicos razonables con un sentido de justicia actuarán por razones de benevolencia, o que en sus elecciones económicas habrán de considerar al menos favorecido buscando siempre beneficiarlo o no provocarle una ulterior desventaja. Para Rawls, no es descabellado que las personas razonables actúen en aras de su propio interés económico, sobre todo si tienen talentos naturales excepcionales que de otra manera podrían ser usados para beneficiar directamente a los menos favorecidos. Incluso en una sociedad de justicia como equidad bien ordenada sólo de vez en cuando las elecciones económicas de las personas habrán de ser predominantemente motivadas por una preocupación por los pobres. En cambio, a la gente suele motivarla una multiplicidad de metas debido al pluralismo propio de las libertades básicas de conciencia, pensamiento y asociación, y diferentes concepciones religiosas, filosóficas y morales. Sería inusual que todos convergieran uniformemente en una preocupación predominante por los menos favorecidos en sus elecciones económicas, si bien cabe confiar en que habrán de dar prioridad a los menos favorecidos en sus elecciones políticas de leyes y políticas sociales. Ésta no es una posición irrazonable. ¿Por qué debería una persona estar *siempre* preocupada por los menos favorecidos en las transacciones económicas, como las negociaciones salariales con un empleador, o en decidir si trabajar cinco o diez horas extra a la semana, cuando podría dedicar las mismas horas (o ganancias incrementadas) a ayudar a niños autistas o personas con Alzheimer o a otras metas caritativas, o simplemente gastar el

tiempo extra y el dinero en casa con la familia? ¿Por qué debería la posición económica de los menos favorecidos tener precedencia en mis *elecciones individuales* sobre todas las finalidades sociales e individuales, sobre todo cuando *ya está* diseñado el principio de diferencia para asegurarles una porción plenamente adecuada del ingreso y la riqueza que les permita ejercer en efecto sus libertades básicas y perseguir muchos planes de vida que valgan la pena? Rawls no concibe a los menos favorecidos en una sociedad bien ordenada como pobres en el sentido tradicional. Deberían tener suficientes recursos para aprovechar un amplio rango de oportunidades, disfrutar de tiempo de ocio y perseguir muchas metas que valen la pena. Si esto es así, ¿qué caso tiene requerir que toda la sociedad, no solamente en sus elecciones políticas, sino también en sus decisiones económicas cotidianas, tome en cuenta los efectos de sus elecciones en los menos favorecidos, cuando a los menos favorecidos ya se les ha provisto suficientemente, y cuando hay tantas otras metas y actividades valiosas que perseguir en la vida? La crítica de Cohen parece subestimar la importancia del "hecho del pluralismo razonable" y asignar una prioridad indebida a la posición de los menos favorecidos respecto de todas las otras metas. Este "hecho" dice que las personas habrán de tener muchas metas y ocupaciones en una sociedad democrática bien ordenada, además de la preocupación por el estatus económico de los menos favorecidos, y muchas de estas metas pueden ser igualmente dignas. Proveer un lugar para la pluralidad de bienes y la libertad de los individuos a elegir con justificación los bienes por perseguir está en la base del reconocimiento que hace Rawls de lo apropiado de los incentivos económicos,[25] y también da cuenta, en parte, de su definición del sentido de justicia como disposición a sujetarse a instituciones justas.

En la siguiente sección abordo otra razón en favor de la aplicación directa de Rawls del principio de diferencia sólo a la estructura básica. Nuevamente, no es desatar las fuerzas de la eficiencia económica y el interés propio en una economía de mercado; muy por el contrario, es rectificar la tendencia de las transacciones equitativas de mercado a resultar en distribuciones de riqueza muy desiguales e injustas.[26]

Justa igualdad de oportunidades y el principio de diferencia

Rawls considera la JIO esencial para el principio de diferencia; sin ella y el primer principio, dice, el principio de diferencia no puede tomarse seriamente *(JF,* 46n.). Esto puede sonar extraño: ¿qué tiene de peculiar organizar la economía para beneficiar al máximo a los menos favorecidos sin reservas? Algunos han sugerido que la concentración del principio de diferencia sobre las necesidades de los pobres debe tener prioridad sobre la JIO y las libertades básicas, o que el

principio de diferencia debería separarse enteramente de la cooperación social y aplicarse como principio de justicia global. Estas propuestas tienen sentido si se considera el principio de diferencia y la justicia distributiva más generalmente como un asunto de lo que Rawls llama "justicia de asignación". Ésta se da cuando tomamos una provisión dada de riqueza o mercancías, sin importar sus orígenes, y lo dividimos entre individuos de acuerdo con alguna regla. El utilitarismo concibe la justicia distributiva de este modo: hemos de distribuir el producto social agregado (o global), sin considerar cómo se produjo o quién lo produjo, para así maximizar la utilidad o el bienestar total. Cabe considerar el principio de diferencia de una manera similar: en vez de distribuir la riqueza agregada para maximizar la utilidad, la distribuimos para maximizar la posición (sean recursos o bienestar) de los menos favorecidos. Puede considerarse que estas interpretaciones compiten con el Estado benefactor capitalista, junto con otras opciones, como la explicación de la suerte igualitaria de Ronald Dworkin, "igualdad de recursos", que provee seguro social para el infortunio inmerecido, y por lo demás distribuye el ingreso y la riqueza de acuerdo con el mercado y otras elecciones libres de la gente.

Rawls no entiende así el principio de diferencia de asignación. El problema con este principio es que no cuestiona cómo y por quién se produce la riqueza, la especificación de la propiedad y otras instituciones legales relevantes a la economía, los derechos y las obligaciones en el proceso de producción y otros asuntos cruciales para la justicia económica. Para Rawls, la justicia distributiva significa más que meramente encontrar el algoritmo correcto para asignar a los consumidores derechos a ingresos y riqueza que sean producto de la cooperación social. Esto no es más que la etapa final de un proceso mucho más complicado. Más que un principio de asignación, el principio de diferencia es un principio para establecer "justicia procesal de trasfondo puro" *(JF,* 50). Esto significa que la aplicación primaria del principio de diferencia no es a la división de un fondo de riqueza preexistente, sino a las instituciones básicas que hacen posible la producción económica, el comercio y el consumo: la institución legal de la propiedad; la estructura de los mercados; las relaciones entre capital y trabajo, incluso el papel y la participación de los sindicatos dentro de las empresas; las leyes de contratos, ventas, inversiones, instrumentos negociables, corporaciones, sociedades, etc. Todas estas instituciones de trasfondo han de diseñarse de modo que, cuando se cumpla con sus reglas y se satisfagan las legítimas expectativas de la sociedad, el resultado final será que se beneficie al máximo a los menos favorecidos. "Justicia procesal de trasfondo puro" significa, entonces, que una vez que los agentes participan en la cooperación económica de acuerdo con los términos de estas reglas e instituciones de trasfondo y forman así sus expectativas, entonces tiene lugar una justa distribución del ingreso, la riqueza, los poderes y las posiciones de autoridad sin importar la distribución que resulte del pleno movimiento de los requisitos institucionales de estas

instituciones de trasfondo básicas. En oposición a un principio de justicia de asignación tal como el principio de utilidad o el "principio de diferencia asignador" ya mencionado, no podemos decir qué expectativas legítimas y derechos justos son independientes de nuestro conocimiento de la historia de su satisfacción efectiva de las reglas del sistema económico. "No hay un criterio para una distribución justa aparte de las instituciones de trasfondo y los derechos que surgen de operar efectivamente a través del procedimiento" *(JF,* 51; también *TJ,* 91, 92). En contraste, para aplicar principios asignadores de justicia no necesitamos ningún conocimiento histórico de las expectativas y transacciones de los agentes económicos en la producción de la suma de riqueza y bienes que han de distribuirse, o de quién produjo qué y a cambio de qué. Para aplicar el principio de utilidad, sólo necesitamos conocer las preferencias de las personas o sus niveles de bienestar, o, para aplicar el principio de diferencia de asignación no rawlsiana, necesitamos conocer sus porciones actuales de bienes primarios y entonces (en los dos casos) entender las consecuencias proyectadas sobre la producción futura de la distribución de varias sumas de ingresos y riqueza.[27]

Aquí uno puede objetar la "justicia puramente procesal de trasfondo" sobre las siguientes bases: "cuando miramos una sociedad en la que la riqueza y el ingreso son muy desiguales y una minoría se halla casi en la miseria, no necesitamos saber nada acerca de sus procedimientos ni cómo se llegó a esta distribución desigual para saber que es injusta. Podemos ver que es injusta debido a su distribución tan desigual". Esto es correcto, pero nuestro juicio de justicia distributiva no necesita depender de algún principio asignador igualitario. En cambio, sabemos que no se habría llegado a tales desigualdades si la sociedad hubiera observado un principio procesal de trasfondo justo, como el principio de diferencia. Pero con este principio todavía no podemos decir, a diferencia del principio de asignación, cuál debe ser la distribución justa, ni quién específicamente tiene derecho a qué recursos, independientemente de que las personas en efecto persigan sus reclamos legítimos dentro de los requerimientos de una estructura básica justa.

A primera vista, se podría pensar que la concentración de Rawls en la justicia económica puramente procesal se parece a las concepciones liberal clásica y libertaria que dicen que las personas deberían tener derecho a todo lo que obtengan por medio de los procedimientos del mercado, o mediante donaciones y otras transferencias voluntarias. Pero la forma del principio de diferencia de justicia puramente procesal difiere de manera crucial de estas concepciones de los derechos "no diseñadas, históricas" (como llama Nozick a su explicación libertaria de los derechos). Para Rawls, el mercado no es más que una entre varias instituciones necesarias para lograr la justicia puramente procesal en las distribuciones del ingreso, la riqueza y otros bienes primarios relevantes. Rawls rechaza la concepción libertaria (y de sentido común) de que una persona tiene plenos derechos y títulos para poseer todas las transferencias de mercado y otras

que reciba por consentimiento. ¿De qué otra manera podría ser posible la necesaria imposición fiscal para mantener instituciones de justicia, incluidas la preservación de los mercados y la institución legal de la propiedad mismas, si las personas tuvieran completo derecho a las distribuciones de mercado sin ningún deber moral o legal de pagar impuestos para mantener estas instituciones y otros bienes públicos?[28] Liberales clásicos como Hume y Adam Smith reconocieron que mantener estas y otras instituciones de justicia y proveer para los bienes públicos son funciones necesarias del gobierno. Al igual que los liberales clásicos, Rawls confía en los mercados para asignar los recursos productivos (tierra, trabajo y capital) pero, a diferencia de ellos, no usa los mercados como el estándar para decidir las distribuciones justas. Aun cuando los mercados tienen un papel funcional para distribuir a las personas lo que justamente les corresponde —un trabajador menos favorecido podría tener derecho a conservar su salario completo, además de recibir un ingreso suplementario del gobierno—, no proveen el criterio para las distribuciones justas. No existe la presunción moral de que una persona tenga el derecho de consumir lo que reciba por la actividad del mercado. Más bien son las reglas y los procedimientos combinados del complejo de instituciones legales y económicas que satisfacen el principio de diferencia las que dirimen las porciones distributiva y los derechos de las personas. Por consiguiente, Rawls concibe un sistema fiscal con un número de papeles regulatorios y distributivos. El sistema fiscal es una de las instituciones y procedimientos primarios que, junto con los mercados, los ingresos suplementarios, la justa igualdad de oportunidades educativas y el cuidado universal de la salud, son necesarias para la justicia económica puramente procesal. Las instituciones necesarias para la justicia económica se abordan nuevamente en el capítulo IV.

Es en el contexto de la justicia de trasfondo puramente procesal que hemos de entender la aserción de Rawls de que sólo podemos tomar en serio el principio de diferencia en conexión con la JIO y el primer principio. "La tarea del principio de la justa igualdad de oportunidades será la de asegurar que el sistema de cooperación sea de justicia puramente procesal" *(TJ,* 91). (La centralidad de la JIO para la justicia distributiva da cuenta del hecho, por lo demás peculiar, de que en *Teoría,* sección 17, sobre la JIO, a duras penas Rawls parece analizarla, sino principalmente la justicia puramente procesal y sus diferencias respecto de la justicia de asignación.) Para ver su punto, supóngase que hay un sistema económico que satisface el principio de diferencia, pero que las posiciones profesionales y los oficios son transferidos de acuerdo con la pertenencia familiar de cada quien, o son de otra manera monopolizados y distribuidos de acuerdo con las reglas y los privilegios de algún grupo cerrado. El ingreso que reciben estos profesionales y el precio de sus servicios es entonces excesivo debido a la carencia de posiciones abiertas. De forma más cercana, supóngase que no hay tales restricciones legales al acceso de las posiciones favorables, pero que aun así

las oportunidades están en buena medida determinadas por las conexiones sociales, la pertenencia a una clase y los sesgos de clase. Por ello, los hijos de los que se encuentran mejor monopolizan en gran parte las posiciones profesionales deseables y los caucásicos son más exitosos que otros en sus solicitudes para empleos de servicio y manufactura, mientras que los no caucásicos se hallan atrás debido a una sutil discriminación racial, al igual que todos los niños socialmente menos favorecidos por la carencia de una justa igualdad de oportunidades educativas por la ausencia de familia y otras redes sociales. Nuevamente, en ausencia de la justa igualdad de oportunidades educativas, y debido a la discriminación de clase, habrá menos personas calificadas para competir por los puestos, y las posiciones deseables exigirán una prima, agravando la desigualdad entre grupos de ingreso y limitando la riqueza relativa y absoluta de los menos favorecidos.

Los modos en que la discriminación y la ausencia de igualdad formal de oportunidades pueden afectar inequitativamente la distribución del ingreso y la riqueza, los poderes y las posiciones públicas y las bases de la autoestima son conocidos: las formas de discriminación racial, étnica, de género, religiosa y otras han evitado durante mucho tiempo el avance económico, educativo y profesional de las personas. Hay al menos tres modos más en los que la JIO complementa el principio de diferencia: *1)* la JIO limita el grado de desigualdad de ingreso y riqueza permitido por el principio de diferencia; *2)* la JIO eleva el nivel absoluto de ingresos y riqueza destinados a los menos favorecidos; *3)* la JIO puede ayudar a limitar el tipo de control que el capital ejerce sobre el trabajo, y quizá tienda hacia un mayor control, por parte de los trabajadores, de las condiciones laborales e incluso de la misma producción.

Para tomarlos en orden: *1)* de qué manera la JIO limita las desigualdades y mejora la *posición relativa* de los menos favorecidos: una objeción al principio de diferencia que analizamos es que no pone un límite superior a la cantidad de riqueza que pueden acumular los más favorecidos. Supóngase, entonces, la sociedad *A,* en la que los menos favorecidos tienen 45 000 dólares estadunidenses por año, y los más favorecidos tienen un ingreso anual de un millón de dólares, comparada con la sociedad *B,* en la que los menos favorecidos tienen un ingreso de 45 500 dólares y los más favorecidos, mil millones de dólares. Suponiendo que éstas fueran las únicas dos posibilidades (lo cual es altamente improbable), el principio de diferencia tomado por sí mismo preferiría a la sociedad *B,* a pesar de la enorme desigualdad que permite. La respuesta de Rawls es que el grado de desigualdad excesiva en *B* sólo podría ser generado en una sociedad en la que los más favorecidos explotaran sus raras habilidades y capacitación, las redes sociales y el resultante poder de mercado para monopolizar las posiciones profesionales preferidas. En una sociedad en la que la JIO garantice oportunidades educativas generalizadas para las personas sin considerar su posición social, la competencia abierta entre un mayor número de

ciudadanos mejor educados y calificados reducirá las enormes diferencias en ingreso y poder social entre los menos y los más favorecidos en un nivel más razonable y aceptable (véase *JF,* 67).

2) Cómo promueve la JIO la *posición absoluta* de los menos favorecidos en formas no provistas por el principio de diferencia: compárense dos sociedades con el principio de diferencia que difieren en que la primera, una "igualdad democrática", tiene JIO mientras que la segunda, una "aristocracia natural", sólo tiene igualdad formal de oportunidad (véase *TJ,* seccs. 12-13). Debido a la JIO, la igualdad democrática provee beneficios de educación y salud universales no disponibles en la aristocracia natural. No sólo favorecen estos beneficios directamente a los miembros de la clase menos favorecida (quienes de otra manera no podrían adquirirlos), sino que también permiten que la sociedad solicite una masa más grande de calificaciones y habilidades entrenadas, mejorando con ello la *productividad y el producto total.* Una sociedad de igualdad democrática es entonces más próspera que el agregado de la aristocracia natural. Como el principio de diferencia gobierna la distribución de este resultado económico mayor, la igualdad democrática debe mejorar la situación financiera de los menos favorecidos en términos absolutos respecto de su situación bajo la aristocracia natural.

3) Cómo regula la JIO las concentraciones de riqueza que podrían ser permitidas por el principio de diferencia: Rawls dice que una implicación de la JIO es que "un sistema de mercado libre debe establecerse dentro de un marco de instituciones políticas y legales que ajusten la tendencia de largo plazo de las fuerzas económicas para evitar *concentraciones excesivas de propiedad y riqueza,* especialmente aquellas más propensas a conducir la dominación política" *(JF,* 44, énfasis agregado). Parecería que el papel de la JIO en la prevención de desigualdades conducentes a la dominación política puede ser redundante. Pues el primer principio de Rawls ya asegura el valor equitativo de las libertades políticas y previene desigualdades de riqueza y poder que socavan la democracia política y los derechos iguales de los ciudadanos a la participación política. Como Rawls dice tan poco acerca de cómo la JIO limita de otras maneras las concentraciones de riqueza, sólo podemos conjeturar acerca de los modos adicionales en que podría mitigar las desigualdades. Por ejemplo, si las desigualdades en ingreso y riqueza permisibles bajo el principio de diferencia tuvieran el efecto de socavar otras bases de autoestima para los menos favorecidos, eso sería una razón para mitigar estas desigualdades económicas, aunque por lo demás podrían ser redundantes para el beneficio económico absoluto de los menos favorecidos. Puede ser, por ejemplo, que llegue un punto en que el grado de desigualdad sea tan grande que, aunque se satisfaga el principio de diferencia proveyendo mayor ingreso y riqueza a los menos favorecidos, haga que se sientan disminuidos y menos que iguales respecto de aquellos que se hallan más favorecidos, y esto los conduzca a verse como

fracasados, y con ello dejen de aprovechar las oportunidades de educar y desarrollar sus capacidades. Si el grado de desigualdad relativa fuese a tener estos efectos psicológicos, parecería ser una violación de la JIO, y podría requerir disminuir las desigualdades permisibles según el principio de diferencia.

Esto es directamente relevante para el siguiente enigma: ¿por qué Rawls piensa que el Estado de bienestar capitalista es inadecuado para satisfacer la justicia como equidad? Se podría pensar que, si el principio de diferencia es sólo una cuestión del mínimo social y la cantidad absoluta de ingresos y riqueza que se destina a los menos favorecidos, entonces es posible que pueda haber un Estado de bienestar capitalista relativamente estable, capaz de maximizar el mínimo social en términos absolutos más que cualquier otro sistema económico. Después de todo el capitalismo es pregonado como maximizador de la riqueza agregada más efectivamente que cualquier otro sistema económico y, si esto es así, entonces parecería capaz de proveer un mínimo social por encima del ingreso y la riqueza provistos como mínimo social bajo la más exitosa, pero aún así no tan económicamente eficiente, democracia propietaria. Hay diversas fuentes potenciales para que Rawls rechace el Estado de bienestar capitalista en favor de una democracia propietaria: *1)* consideraciones de la prioridad de la JIO y libertad política igual; *2)* un entendimiento diferente de cómo funciona el principio de diferencia en las condiciones de una democracia propietaria *versus* las condiciones del capitalismo de Estado de bienestar, y *3)* un entendimiento diferente de los requerimientos de la JIO bajo la democracia propietaria *versus* bajo el Estado de bienestar.

1) *La prioridad del primer principio y la JIO sobre el principio de diferencia.* Incluso si el Estado de bienestar capitalista fuese a proveer un mayor ingreso y riqueza a los menos favorecidos, debido a la prioridad del primer principio sobre el segundo y a la prioridad de la JIO sobre el principio de diferencia es preferible una democracia propietaria. Pues, debido a las grandes desigualdades de ingreso, riqueza, poderes y oportunidades permitidas por el Estado de bienestar capitalista, tanto el valor equitativo de las libertades políticas iguales como la JIO son socavados; sus demandas no pueden satisfacerse adecuadamente en condiciones capitalistas. En el capitalismo, incluso en el Estado de bienestar, una clase privilegiada se halla en posición de controlar los medios de producción. Como resultado, tienen ciertas prerrogativas que frecuentemente usan para obtener influencia política desigual y comprometer la justa igualdad de oportunidades para los menos favorecidos. (Considérese la influencia corruptora de la riqueza sobre la política democrática en el Estado de bienestar capitalista de los Estados Unidos, y el sentido débil, en buena medida formal, en la igualdad de oportunidades para los hijos de un empleado de Walmart o para los hijos del presidente George Bush padre.) Debido a las enormes desigualdades de oportunidades y a la desigual influencia política que permite el Estado de

bienestar capitalista, los menos favorecidos tienden a retraerse de la participación política y cívica, viéndola como carente de objeto, y con ello sufren una pérdida de su autoestima. Aunque las desigualdades económicas del Estado de bienestar capitalista estuviesen diseñadas para maximizar el ingreso y la riqueza destinados a los menos favorecidos comparada con todas las otras economías (actualmente los Estados Unidos no se aproximan a esa meta de ninguna forma), aun así, debido a que no hay límite permisible a las desigualdades, la ciudadanía igual y la justa igualdad de oportunidades de todos no son sostenibles con el capitalismo del Estado benefactor. El rechazo que hace Rawls de éste en favor de una democracia propietaria es un buen ejemplo de cómo las prioridades del primer principio de justicia y el principio de JIO sobre el principio de diferencia trabajan para realizar el ideal igualitario de ciudadanos libres e iguales. Esto exhibe con fuerza el grado en que la justicia como equidad está basada en un ideal de mantener la libertad, la independencia y la autoestima de ciudadanos iguales, y no simplemente en la idea de promover el bienestar de los ciudadanos, incluso el bienestar de los menos favorecidos.

Las siguientes dos razones (2 y 3) para que Rawls prefiera una democracia propietaria al Estado benefactor parecen luchar a brazo partido con la siguiente aseveración. En *Teoría de la justicia* Rawls dice que, si bien una sociedad bien ordenada no elimina la división del trabajo,

> los peores aspectos de esta división pueden ser superados: nadie necesita depender servilmente de otros, ni está hecho para elegir entre ocupaciones monótonas y rutinarias que embotan el pensamiento y la sensibilidad del hombre. Puede ofrecerse a cada individuo una variedad de tareas de tal modo que los diferentes elementos de su naturaleza encuentren una expresión adecuada [...] el trabajo es plenamente significativo para todos [*TJ,* 478].

¿Cómo hemos de interpretar esto en términos del segundo principio de justicia?

2) *Interpretación del principio de diferencia.* Supóngase que, en condiciones del Estado benefactor que maximizan el producto interno bruto, beneficios crecientes destinados a los más favorecidos incrementan indirectamente la tasa salarial de los trabajadores no calificados (los menos favorecidos) 25%; no obstante, las ganancias adicionales para el capital son tales que los gerentes se hallan ahora en posición de exigir un mayor control gerencial en el trabajo, incluso arbitrario: más horas de trabajo, menos vacaciones y menos comodidades. Si los efectos de largo plazo de ganancias económicas adicionales para los menos favorecidos concentraran la riqueza y el poder económico en los más favorecidos tanto que inequitativamente redujeran la calidad de las condiciones laborales y el poder de negociación de los trabajadores no calificados o sus oportunidades para avanzar dentro y fuera de la empresa, entonces el principio de diferencia mismo podría restringir aquellas ganancias económicas, aun cuando los menos favorecidos tuvieran un mayor ingreso y riqueza con el capitalismo del Estado benefactor. Pues “los poderes y las prerrogativas de los

puestos públicos" y las bases de la autoestima se hallan entre los bienes primarios distribuidos por el principio de diferencia, junto con el ingreso y la riqueza. Debido a la naturaleza de los mercados capitalistas, el incremento en el ingreso de los menos favorecidos en el capitalismo del Estado de bienestar no está acompañado por el hecho de que tengan poderes adicionales y prerrogativas en el lugar de trabajo; por el contrario, como sugiere el ejemplo anterior, un incremento en el ingreso podría venir acompañado por el efecto opuesto. Si consideramos los poderes y las prerrogativas de los puestos públicos y las bases de la autoestima en el índice de bienes primarios, podría haber poca o ninguna ganancia para los menos favorecidos con el principio de diferencia, incluso con un ingreso sustancialmente incrementado, pues las prerrogativas y los poderes que acompañan su posición (grado de control del trabajador, etc.) han sido sustancialmente disminuidos, o en cualquier caso no incrementados. En su *Restatement,* Rawls habla favorablemente del apoyo que da J. S. Mill a las empresas que los trabajadores poseen y controlan como la forma preferida de propiedad que podía asumir una economía de mercado de propiedad privada *(JF,* 176, 178). Tal organización de la propiedad (una forma de sindicalismo) es compatible con el principio de diferencia sobre la suposición de Rawls de que los poderes y las prerrogativas de los puestos públicos y las bases de la autoestima se hallan entre los bienes primarios diseñados para distribuir. Sólo en una democracia propietaria puede lograrse la distribución equitativa y adecuada de poderes y prerrogativas de los puestos públicos para los menos favorecidos. Este argumento es más conjetural que el que se da en *(1);* si bien es consistente con ello, no está directamente implicado por lo que Rawls dice explícitamente, pero explica su preferencia por una democracia propietaria sobre el Estado de bienestar capitalista.

3) *Reinterpretación de la justa igualdad de oportunidades*. Ésta es aún más conjetural que *(2),* y podría considerarse una enmienda amigable: supongamos ahora un índice de bienes primarios que combinan el ingreso, la riqueza y los poderes y las prerrogativas de los puestos públicos que satisfaga el principio de diferencia dentro del Estado de bienestar capitalista (EBC) y que en términos absolutos incluso exceda lo que es asequible dentro de una democracia propietaria (DP). Aunque los trabajadores en una DP tienen mayores poderes y prerrogativas en el lugar de trabajo, aun así la disminución de las prerrogativas y los poderes de los trabajadores menos favorecidos en el Estado de bienestar es compensada por grandes incrementos en su ingreso y riqueza. (Supóngase que ganan 30 dólares estadunidenses por hora en el EBC *versus* 15 dólares en la DP.) ¿Cómo puede entonces Rawls sostener que una democracia propietaria es superior al Estado de bienestar? Todavía puede depender de *(1)* y de la prioridad de la JIO y el valor equitativo de las libertades políticas sobre el principio de diferencia. Pero también podríamos interpretar la JIO de tal modo que ponga un límite al grado de las desigualdades no sólo en riqueza e ingreso sino también en

poderes y prerrogativas de puestos públicos permitidos por el principio de diferencia. Supóngase que incluso podría requerirse algún grado de control de los trabajadores para la justa igualdad de oportunidades. ¿Significa la JIO simplemente acceso equitativo promedio a cualesquiera que sean las oportunidades existentes dentro de una economía eficiente que satisfaga el principio de diferencia? ¿O acaso la JIO y su prioridad imponen de antemano a la sociedad un deber positivo de crear para todos los ciudadanos una igualdad de oportunidades adecuada para controlar sus medios de producción y condiciones laborales, aun cuando tales oportunidades podrían no existir ahora con las condiciones del Estado de bienestar que satisface el principio de diferencia? El segundo parece tomar más seriamente la prioridad de la JIO sobre el principio de diferencia. Si entendemos que la finalidad de la JIO es, como dice Rawls, no la meritocracia sino mantener la autoestima de todos los ciudadanos proveyendo oportunidades para que se preparen y ejerciten sus capacidades, entonces la segunda interpretación parece más apropiada. Ha de entenderse, entonces, que la JIO requiere que se provea a todos los ciudadanos con la JIO para que ejerciten poderes y prerrogativas en el lugar de trabajo en el ejercicio de sus capacidades productivas. Se puede argumentar que ésta es una base necesaria para la autoestima de los ciudadanos: "tal vez el bien primario más importante sea el del respeto propio" (*TJ* 398). Este requerimiento impondría entonces limitaciones fijadas sobre el grado de desigualdad en poderes y prerrogativas de control entre los más y los menos favorecidos. Dada la prioridad de la JIO sobre el principio de diferencia, estos límites sobre las desigualdades no podrían excederse, no importa cuán grande podría ser por lo demás el ingreso y la riqueza que se destina a los menos favorecidos en el Estado de bienestar capitalista. Rawls no aborda este asunto, y desafortunadamente tiene muy poco que decir acerca de las implicaciones institucionales de la JIO. Pero esta interpretación es un modo de dar fuerza a su preferencia por una democracia propietaria respecto del Estado de bienestar capitalista. Regresaremos a este tema en el capítulo IV al analizar las instituciones de la democracia propietaria.

El principio de los ahorros justos

No podemos concluir esta discusión de la justicia económica sin tomar en cuenta el principio de los ahorros justos de Rawls. El utilitarismo requiere que la utilidad agregada se maximice no sólo entre las personas existentes sino también para las generaciones futuras. Pero esto significa que, así como puede no ser erróneo sino que puede incluso ser nuestro deber sacrificar el interés de los pocos para crear mayor utilidad global para muchos, así también puede ser nuestro deber sacrificar la felicidad de las generaciones presentes con el fin de crear mayor felicidad para las generaciones futuras. A veces se invocan estas consideraciones

para justificar las penalidades que las clases trabajadoras sufrieron durante la industrialización y el rápido crecimiento del capital en el siglo XIX. Es una racionalización conveniente por las penalidades sufridas por nuestros antepasados —sufrieron, justificablemente, para que pudiéramos beneficiarnos —. Rawls piensa que, así como es injusto que los menos favorecidos sacrifiquen su bienestar en aras de una mayoría, así también es injusto que generaciones anteriores se priven de su bien en aras de las posteriores.

El principio de diferencia, por supuesto, no encuentra tal problema, pero podría parecer que está sujeto a un problema diferente. Si la sociedad ha de beneficiar al máximo a los menos favorecidos, entendidos como que *existen actualmente,* entonces el principio de diferencia parece tener el defecto opuesto que Rawls atribuye al utilitarismo: parecería requerir que sacrifiquemos el bienestar de las generaciones futuras para que las personas en el presente se puedan beneficiar. Esto alimentaría la disposición de nuestras generaciones actuales a consumir más de lo que producen, creando grandes déficits con los que tengan que lidiar las generaciones futuras. ¿Qué habría de evitar que legisladores bienintencionados conforme el principio de diferencia agotaran los recursos existentes naturales y manufacturados, no sólo rehusándose a ahorrar *algo* para las futuras generaciones, sino endeudándolas, todo en aras de maximizar la porción destinada a la generación actual de los menos favorecidos?

Este argumento malinterpreta el principio de diferencia. De hecho no permite que las generaciones actuales agoten los recursos y endeuden a las personas futuras en aras del consumo presente. Al aplicar los principios de justicia hemos de vernos como miembros de una sociedad en proceso que dura de una generación a la que sigue. No hemos de enfocarnos meramente en las circunstancias de aquellos que existen ahora, sino también en los intereses de las generaciones futuras. "La expectativa apropiada al aplicar el principio de diferencia es la de que las perspectivas de los menos favorecidos *se extiendan a las generaciones futuras" (TJ,* 266). Cada generación tiene el deber de preservar las instituciones justas intactas que ella y sus antepasados han establecido, y pasar los logros de la cultura y la civilización, para beneficiar a futuras generaciones, incluyendo a los menos favorecidos.

Es, entonces, un tanto engañoso cuando el mismo Rawls dice: "el principio de los ahorros justos vale entre generaciones, mientras que el principio de diferencia vale dentro de las generaciones" *(JF,* 159). Para esto sugiere que cuando los legisladores apliquen el principio de diferencia, se enfoquen *sólo* en la posición de los menos favorecidos que existan *actualmente* e ignoren los intereses de los menos favorecidos de las generaciones futuras. Pero en otra parte Rawls pone en claro que el principio de diferencia no permite que las generaciones actuales maximicen la porción que se destina a aquellos actualmente existentes a costa de las generaciones futuras y sus menos favorecidos. Tenemos el deber de *mantener,* y no explotar para nuestra ventaja,

instituciones justas.

¿Qué problema está abordando Rawls, entonces, con el principio de los ahorros justos? Es que, mientras que el principio de diferencia puede requerir que nos enfoquemos en los menos favorecidos en el futuro así como en el presente, no requiere que ahorremos nada edificando adicionalmente la riqueza social que heredamos de nuestros antepasados. Sin un principio de ahorros justos, parecería que el principio de diferencia implica que no *ahorremos nada* para el futuro, sino que simplemente mantengamos el *statu quo*. Pues, al ahorrar para las generaciones futuras, estamos quitándoles a los menos (y más) favorecidos que existen ahora, y con ello dejamos de *maximizar* su índice de bienes primarios.

La insistencia de Rawls en un principio de ahorros justos que requiera que las generaciones actuales ahorren para las generaciones futuras muestra cuán seriamente considera una sociedad justa como un esfuerzo cooperativo que dura de una generación a la siguiente. Nos hemos beneficiado enormemente de los esfuerzos, inversiones, ahorros y sacrificios de nuestros antepasados. Una especie de reciprocidad requiere que hagamos lo mismo para aquellos que vienen después de nosotros —pasándoles las instituciones justas que hemos heredado y también algún elemento del progreso que disfrutamos al beneficiarnos de aquellas instituciones—. Si las generaciones previas no hubieran ahorrado una porción de su producto, todavía estaríamos en una etapa más bien primitiva de la civilización, incapacitados para disfrutar los beneficios de las instituciones liberales y democráticas.

¿Cuál es, entonces, el nivel de los ahorros justos? No hay una tasa uniforme o porcentaje específico de ahorros que cada generación deba a la siguiente. En vez de ello, diferentes tasas de ahorros se aplican a diferentes etapas de desarrollo de una sociedad. "Cuando la situación es de pobreza y el ahorro difícil, se pensará en una tasa de ahorro más bien baja, mientras que en una sociedad opulenta pueden esperarse mayores porcentajes de ahorro, dado que entrañan un sacrificio menor" *(TJ,* 269). ¿Cómo, entonces, hemos de decidir esta tasa de ahorro? Dice Rawls:

> Al llegar a un principio justo de ahorro (o mejor dicho, los límites de tal principio), los participantes deben preguntarse qué cantidad estarán dispuestos a ahorrar en cada etapa, en la suposición de que todas las demás generaciones hayan ahorrado o ahorren de acuerdo con el mismo criterio. Deben considerar esta voluntad de ahorrar en cualquier fase de civilización dada, a sabiendas de que los porcentajes propuestos habrán de regular los límites de la acumulación [TJ, 269].

El principio de los ahorros justos restringe el principio de diferencia; debe tener prioridad, pues de otra manera no sería efectivo (véase *TJ,* 272). Esto significa que, en el curso de aplicar el principio de diferencia, los legisladores han de tener en cuenta las necesidades e intereses de las generaciones futuras. Han de ahorrar e invertir para el futuro ese porcentaje de riqueza o producto social

que racionalmente sería lo que sus antepasados hubiesen ahorrado para ellos. Si bien éste no es un principio de reciprocidad —después de todo, las generaciones futuras no pueden restituirnos los beneficios que les conferimos— se parece a un principio de reciprocidad cuando dice: "haz por las generaciones futuras lo que te hubiera gustado que las generaciones previas hubiesen hecho por ti". Con ello requiere que las generaciones actuales aparten y ahorren para el futuro tanto como ellas querrían racionalmente que sus predecesores hubieran ahorrado para ellas, *sabiendo* que están obligadas a proveer la misma cantidad a aquellos que vienen después de ellas.

Observe que el principio, desde luego, no dice que cada generación ha de ahorrar para las generaciones siguientes la cantidad que sus predecesores *realmente* ahorraron, sino lo que ellas racionalmente habrían querido que ahorraran. Quizá la evidencia de nuestra tasa actual de cero ahorros y nuestra tendencia a pedir prestado para el futuro tuvieron algún papel en la subsecuente revisión que Rawls hizo de su criterio inicial para los ahorros en la primera edición de *Teoría de la justicia* (secc. 44). Allí intentó tratar el principio de los ahorros justos suponiendo que las partes en la posición original sabrían que tenían vínculos emocionales con sus hijos y nietos y, por lo tanto, se preocuparían lo suficiente para apartar una cantidad razonable de ahorros para ellos. Rawls dice posteriormente: "si bien ésta no es una estipulación no razonable, tiene ciertas dificultades..." *(JF,* 160n.), quizá reflexionando aquí sobre nuestra actual indiferencia con respecto a los costos de nuestros patrones de consumo para las futuras generaciones. En la edición revisada de *Teoría de la justicia*, Rawls elimina el argumento de que la tasa de ahorros justos ha de depender de la preocupación de una generación por la siguiente.

Conclusión

La explicación de la justicia distributiva de Rawls es compleja. El principio de diferencia desempeña el papel central, pero otros principios tienen efectos distributivos importantes. El principio de diferencia requiere que la sociedad estructure sus instituciones económicas básicas de tal modo que, a lo largo del tiempo, maximicen el índice de bienes primarios —ingresos y riqueza, y poderes y posiciones— disponibles para los miembros menos favorecidos de la sociedad. Pero para Rawls el principio de diferencia "no puede ser tomado en serio" independientemente de las instituciones que garantizan la JIO y el valor equitativo de las libertades políticas iguales. Igualdades en ingresos y riqueza que de otra manera podrían beneficiar a los menos favorecidos bajo el principio de diferencia no son permitidas si socavan la justa igualdad de oportunidades o el valor equitativo de las libertades políticas de otros o de los menos favorecidos. Más aún, no pueden intercambiarse mayores oportunidades educativas y profesionales para los menos favorecidos por un ingreso y riqueza mayores para

ellos. Finalmente, entiendo la preferencia de Rawls por una democracia propietaria sobre el Estado de bienestar capitalista para sugerir que tanto el principio de diferencia como el principio de la JIO pretenden volver a los menos favorecidos económicamente independientes, proveyéndoles oportunidades equitativas para acceder a los poderes y puestos públicos y poseer y controlar los medios de producción que emplean profesionalmente. Estas condiciones son bases necesarias de la autoestima entre ciudadanos iguales en una sociedad bien ordenada. En el capítulo IV se aborda el tema de las instituciones sociales y económicas que institucionalizan esta compleja concepción de la justicia distributiva.

LECTURAS ADICIONALES

Cohen, G. A., *If Your'e an Egalitarian, How Come Your'e So Rich?,* Harvard University Press, Cambridge, 2000, capítulos 8-9. (Tratamiento crítico del principio de diferencia desde una perspectiva más igualitaria.)

Nozick, Robert, *Anarchy, State, and Utopia,* cap. 7, "Distributive Justice", esp. pp. 183-231. (Un argumento sostenido contra el principio de diferencia de Rawls, yuxtapuesto con la teoría libertaria de los derechos de Nozick.) [Edición en español: *Anarquía, Estado y utopía,* Fondo de Cultura Económica, México, 1988, cap. VII, "La justicia distributiva", esp. pp. 153-227.]

Parijs, Philippe van, "Difference Principles", en *The Cambridge Companion to Rawls,* cap. 5. (Profundo análisis sobre el principio de diferencia desde una perspectiva de izquierda.)

III. La posición original

Hay tres partes en el complejo argumento de Rawls en favor de los principios de la justicia. En este capítulo me concentro en la primera, la cual comprende argumentos elaborados desde la posición original (expuesta en el capítulo III de *Teoría de la justicia*). En el siguiente capítulo discuto la segunda parte del argumento de Rawls (expuesto en *TJ*, parte II, "Instituciones", y en otras partes), el cual aplica los principios de la justicia a las instituciones sociales *(TJ*, caps. IV-V) y a los deberes y obligaciones individuales *(TJ*, cap. VI). Luego, la tercera parte del argumento de Rawls se discute en el siguiente capítulo, el que considera la "estabilidad" de la justicia como equidad; ello está diseñado para mostrar que la justicia como equidad es compatible con la psicología moral humana, afirma el bien humano y describe un mundo social factible (todo esto en la tercera parte de *TJ*, "Los fines").

Rawls básicamente argumenta que los principios de la justicia serían elegidos por representantes racionales de personas libres e iguales en una situación inicial imparcial; en ella, las partes conocen hechos generales acerca de la naturaleza humana y las instituciones sociales, pero carecen de conocimiento de hechos particulares acerca de ellos mismos o su sociedad y su historia. Detrás de este "velo de ignorancia" los principios de la justicia son considerados preferibles a las concepciones de la justicia utilitarista, perfeccionista, libertaria y pluralista. Si bien la formulación de esta idea básica es simple, el argumento se halla en los detalles. El argumento de Rawls es controversial y muchos filósofos no lo encuentran convincente. Son algunas de las objeciones más comunes conforme avance esta obra. La primera parte de este capítulo trata de la estructura de la posición original y los requerimientos sobre la elección de las partes. Luego en la segunda parte se estudian los argumentos de Rawls para la elección de los principios en la posición original.

La posición original: descripción de las partes y condiciones sobre la elección

Antecedentes

La posición original desarrolla la idea básica que sustenta las tradiciones liberal y democrática del contrato social que provienen de Locke, Rousseau y Kant —a saber, que las leyes, constituciones o principios justos son aquellos que *podrían ser* o *serían* acordados por personas libres a partir de una posición de derechos iguales—. Al igual que sus predecesores, el contrato social de Rawls es hipotético: no es un acuerdo real que haya tenido lugar en algún punto de la historia; más bien, es una especie de experimento de pensamiento (*JF*, 17) en el que personas hipotéticas, descritas como equitativamente ubicadas y libres, iguales y racionales, reciben la tarea de alcanzar un acuerdo unánime en torno a los principios de justicia que han de ser aplicados dentro de su sociedad en ciernes. Lo que es distintivo acerca de este acuerdo es que las partes no conocen ningún hecho particular acerca de sí mismos o de cualquiera en la sociedad. El "velo de ignorancia" tiene el efecto de requerir que las partes hagan una elección estrictamente imparcial, una que no favorezca a las personas en su posición. Rawls llama a su concepción de la justicia "justicia como equidad" porque aspira a descubrir el principio de justicia que sería acordado en una situación inicial equitativa. Su idea es que la equidad de la posición original se transfiera a los principios acordados dentro de ella, así que los principios acordados también deberían ser equitativos (*TJ*, 24, 25). Es esto lo que Rawls quiere dar a entender al decir que la posición original "incorpora justicia puramente procesal en el nivel más alto" (CP, 310-311). Quiere decir que no hay un criterio independiente de justicia separado y aparte del acuerdo hipotético en la posición original; "lo que es justo es definido por el resultado del proceso [equitativo] mismo" (CP, 311).

Algunos críticos replican la aseveración de Rawls de que las partes están equitativa e imparcialmente ubicadas por el velo de ignorancia y otras condiciones del contrato social de Rawls. Por ejemplo, los libertarios como Robert Nozick objetan que no hay nada equitativo en un contrato que obliga a las personas a elegir principios redistributivos que amenazan sus derechos de propiedad preexistentes. Nozick supone, al igual que otros libertarios, que los derechos de propiedad son presociales y que la justicia distributiva se establece mediante principios no cooperativos; la idea de un contrato social tiene poco peso en su pensamiento, si es que tiene alguno.[1] En contraste, Rawls ve la propiedad como una institución social y considera que los principios de justicia son necesarios para decidir cómo esta y otras instituciones básicas deberían especificar y distribuir los derechos y las libertades; los poderes y las oportunidades y el ingreso y la riqueza. Como los principios de la justicia han de regular la estructura básica de una sociedad de personas libres e iguales, el modo

apropiado de derivar principios, cree Rawls, es mediante un acuerdo equitativo entre todas las partes mismas, en la que a cada una se le da la oportunidad de aceptar o rechazar los principios (*cf. JF*, 14-15, 17).[2] Lo que hace que un acuerdo sea *apropiado* es que los principios de justicia de las leyes coercitivas deberían ser aceptables para una persona libre e igual cuya conducta sea regulada por ellos. Ésta es una suposición fundamental de las concepciones del contrato social. Pero las personas libres e iguales tienen diferentes valores y creencias, y no hay una autoridad moral, religiosa o filosófica comúnmente aceptada que pudiera consultarse para decidir los derechos o dirimir los desacuerdos acerca de la justicia y los principios de la justicia. Así que la *única* manera de que los principios de la justicia sean aceptables para todos (si es que pueden llegar a serlo) es mediante un acuerdo social.

Rawls piensa que, para que este acuerdo sea equitativo, las partes deben estar representadas todas del mismo modo, solamente *como* personas libres e iguales que hacen abstracción de las características y circunstancias fácticas que las individualizan y las ponen en conflicto. Las características de la posición original están entonces estrechamente conectadas con esta concepción de las personas. Rawls dice que la posición original "representa" o "modela" personas morales libres e iguales, o "mapea" sus características. Quizá un modo más intuitivo de considerar la posición original es que captura ("modela") lo que ahora consideramos *restricciones sobre las razones* moralmente aceptables en argumentos en favor de principios de justicia para la estructura básica de la sociedad (*JF*, 17; *TJ*, 30). Por ejemplo, suponiendo que nos importa la justicia, presumiblemente creemos que casos semejantes deberían ser tratados de modo semejante, y que las personas son iguales en algún sentido básico. Pero esto implica que alguna información no es moralmente relevante en argumentos en favor de principios de justicia; por ejemplo, la religión, la raza, el género, el grupo étnico, la clase social, etc., de las personas. Por consiguiente, el velo de ignorancia excluye esta información; el velo y otras condiciones de la posición original están diseñados para concentrar nuestra atención en las razones que son moralmente relevantes excluyendo aquellas que no lo son, para justificar principios de justicia.

¿Por qué el contrato social es hipotético y no real? Los acuerdos hipotéticos son característicos de la tradición del contrato social. Los contratos sociales de Hobbes y Locke tienen lugar en un hipotético estado de naturaleza, mientras que el de Rawls tiene lugar en una posición original hipotética. El contrato social sirve como una prueba o criterio para evaluar moralmente las constituciones actualmente existentes, los gobiernos y las leyes, y para decidir nuestros deberes respecto de la justicia. Para estos propósitos, es irrelevante para la *justificación* de los principios que *en verdad* hayan sido o lleguen a ser acordados por alguien en el mundo real. Aquí Ronald Dworkin y otros objetan que los contratos hipotéticos no pueden crear obligaciones morales; solamente lo hacen los

contratos reales.[3] Por ejemplo, el hecho de que prometa darte mi cartera si salvaras mi vida no significa que tengo la obligación de entregártela, pues no hice una promesa real. De modo semejante, parecería que el hecho de que las personas se pusiesen de acuerdo en los principios de la justicia en la posición original tampoco nos compromete, pues no hemos hecho ningún acuerdo en realidad. En respuesta, Rawls dice que la posición original es un "dispositivo de representación o, alternativamente, un experimento de pensamiento para el propósito de la clarificación pública y propia" *(JF*, 17). Esto significa que su propósito no es imponer una obligación sobre nosotros que no tengamos ya. Su propósito es más bien elucidar las razones de nuestras convicciones de justicia consideradas, para ver qué principios de justicia nos comprometen ya a aceptar nuestras más sinceras convicciones morales consideradas a la luz de las mejores razones. Estamos comprometidos con estos principios por nuestras convicciones consideradas y las mejores razones, y no por un acuerdo real; y estamos comprometidos con ellas queramos o no a aceptar y seguir alguna vez sus exigencias. (Muchas personas no lo hacen.) Más aún, el hecho de que un acuerdo u otro evento sea *hipotético* seguramente no implica que carece de valor probatorio. Algunos de los avances más fundamentales en la investigación se basan en experimentos de pensamiento que consideran el comportamiento de individuos u objetos en situaciones hipotéticas que no son prácticamente posibles (por ejemplo, condiciones de competencia perfecta en la teoría de los precios, el movimiento en el vacío en la física newtoniana, y objetos dotados de masa que viajan a la velocidad de la luz en la relatividad especial). Así como se pueden usar situaciones hipotéticas para formular leyes fundamentales de la física o la economía, deberían ser útiles en filosofía para descubrir o justificar principios morales básicos.

La posición original no es una discusión filosófica en libre flotación en la que las partes razonan *ab initio* y diseñan los principios que han de regular sus relaciones sociales. Se han planteado muchas objeciones al argumento de la posición original de Rawls que suponen que las partes en la posición original se enfocan en una extensa deliberación y argumentación filosófica, y con ello adquieren creencias que las conducen a elegir otros principios de justicia (vemos posteriormente que los utilitaristas arguyen que las partes elegirían el principio de utilidad, y los cosmopolitanos argumentan que elegirían principios globales de justicia distributiva). Pero Rawls plantea *su* posición original para prevenir tal especulación. Desde luego, alguien podría plantear un argumento de posición original de modo diferente de como lo hace Rawls, pero no sería la posición original que él usa. Contra esto algunos han argumentado que Rawls "manipula las cartas" a su favor, haciendo suposiciones en la posición original que solamente conducen a sus principios de justicia. Pero ¿por qué habría de ser esto un defecto y no una virtud de la teoría, *en tanto que* estas suposiciones no son arbitrarias y realmente capturan mejor que cualquiera otra opción nuestras

convicciones consideradas acerca de restricciones razonables sobre argumentos en favor de principios de justicia? Rawls dice que para cada concepción moral tradicional de la justicia hay una manera de estructurar la posición original de tal modo que sus principios sean elegidos. Esto sugiere, dice él, que la idea general de la posición original se puede aplicar como un dispositivo teórico útil que devela las suposiciones filosóficas detrás de las diferentes teorías de la justicia, permitiéndonos comparar la razonabilidad de las diferentes suposiciones y argumentos *(TJ*, 122).

Así, la posición original para Rawls no es una discusión filosófica de la justicia flotando libremente, sino un modo de combinar de manera perspicua las muchas suposiciones razonables que justifican una concepción de la justicia. Otro modo de verla es como un dispositivo de selección en el que se presenta a las partes una lista de principios y concepciones morales entre las que han de elegir, extraídas de la tradición de la filosofía moral y política (véase *TJ*, secc. 21, para esta lista). Las deliberaciones de las partes tienen que empezar en algún lado, y Rawls quiere hacerlas tan simples y claras como sea posible y presentar a las partes un problema definible y determinable. Así que Rawls hace que las partes consideren las principales concepciones políticas de la justicia que se han discutido entre los filósofos en la era moderna (desde Hobbes) —a saber, varias versiones del utilitarismo, la justicia como equidad, el perfeccionismo, el intuicionismo y el egoísmo racional *(TJ*, 124)—. No menciona explícitamente entre las opciones ciertas concepciones populares, particularmente el libertarismo que surgió del liberalismo del *laissez-faire.* Sin embargo, Rawls toma en cuenta el liberalismo clásico de Adam Smith, Friedrich Hayek y otros, al cual llama, siguiendo a Smith, el "sistema de la libertad natural" *(TJ*, secc. 12). Subsecuentemente, Rawls sugiere que el libertarismo y otras concepciones omitidas son fácilmente incorporadas en su argumento comparando su deseabilidad dentro de la posición original con sus propios principios de justicia y otros. Una razón para no discutir el libertarismo es que no tuvo un defensor bien conocido entre los filósofos académicos hasta que Robert Nozick, un colega más joven de Rawls, expuso la posición en 1974, en *Anarquía, Estado y utopía.* Allí el mismo Nozick admite que sus principios jurídicos serían rechazados en la posición original.[4] Argumenta que un contrato social es tan inapropiado como innecesario, pues podría surgir un gobierno limitado mediante una serie de contratos privados que partan de un estado de naturaleza.

Rawls dedica la mayor parte a analizar el utilitarismo como la principal opción frente a la justicia como equidad. Considera el utilitarismo como la explicación sistemática dominante de la justicia en la era democrática moderna *(TJ*, 10). Su discusión y argumento en contra del utilitarismo provee un patrón argumental que puede aplicarse a muchas otras concepciones teleológicas; es decir, aquellas que sostienen que es correcto o justo actuar siempre para maximizar el bien. Pero, para lo que él llama "intuicionismo" *(TJ*, secc. 7), el cual incluye una clase

grande de concepciones morales que reconocen una pluralidad de principios morales básicos o fines primarios, se tienen que elaborar diferentes argumentos. Es característico de la perspectiva intuicionista no clasificar de una vez por todas la importancia relativa de los principios (como la prioridad de la libertad); en vez de ello, se tiene que balancear la pluralidad de los principios en ocasiones apropiados "en la intuición", y el balance logrado puede ser diferente, dependiendo de cada ocasión. Ésta es una perspectiva del sentido común, y quizá sea lo mejor que se puede hacer con muchos principios morales. Rawls argumenta, no obstante, que en el caso de los principios de la justicia deberíamos hacerlo mejor.

La racionalidad de las partes y el concepto del bien personal

Para que las partes en la posición original hagan una elección racional deben tener ciertos intereses o fines que buscan promover, alguna idea de qué es lo que los beneficia y qué no. Rawls describe las partes como racionales en un sentido "estrecho" *(TJ*, secc. 25).[5] Su "teoría específica del bien" tiene aspectos tanto formales como sustanciales. Los aspectos formales son principios de elección racional, la idea de racionalidad deliberativa y la idea de un plan racional de vida. Los aspectos sustanciales son la explicación de los intereses que son del orden más alto para las partes, los bienes primarios y el principio aristotélico (el último se aborda en el cap. V). (Aquí mencionaré solamente aquellos aspectos necesarios para entender el argumento a partir de la posición original, y abordaré otros después en el capítulo V cuando se vuelvan especialmente relevantes al argumento en favor de la estabilidad.) Formalmente, Rawls pretende exponer una concepción de la racionalidad que sea "con excepción de una característica esencial" compatible con la "que se usa comúnmente en la teoría social" *(TJ*, 141), con lo cual se refiere a la economía y otras disciplinas que aplican una teoría de la elección racional.

Las personas racionales no tratan de hacer lo imposible: *1)* buscan que sus fines sean congruentes y luego adoptan medios eficaces para lograrlos; *2)* también toman en cuenta la *probabilidad* de que otros cursos de acción habrán de ser exitosos; *3)* y, dados sus limitados medios, las personas racionales tratan de alcanzar tantos de sus propósitos importantes como sea factible; observan un principio de *inclusión*. Estas tres características —que Rawls llama los "principios contables"— son aspectos relativamente no controversiales de la mayoría de las explicaciones de la racionalidad práctica. Más generalmente, las personas racionales tienen una *concepción de su bien* o de sus valores primarios y del mejor tipo de vida que puede ser vivida. Este *plan racional* incorpora sus metas, compromisos y ambiciones primarios, y es configurado por las convicciones de conciencia morales, religiosas y filosóficas que dan significado a sus vidas. Las personas racionales han pensado cuidadosamente acerca de estas cosas y su

relativa importancia, y han ordenado coherentemente sus propósitos y compromisos en un *plan racional de vida* que se extiende a lo largo de la vida de una persona. Para Rawls, las personas racionales consideran la vida como un todo y no dan preferencia a ningún periodo particular de ella. Más bien, al trazar sus planes racionales están igualmente preocupados por su bien en cada parte de sus vidas. En este sentido, las personas racionales son *prudentes* —se preocupan por su bien futuro, y aunque pueden descontar la importancia de propósitos futuros basados en estimaciones de la probabilidad de alcanzarlos, no dan por descontados los logros de sus propósitos futuros simplemente porque se hallan en el futuro (*TJ*, secc. 45).[6]

Podríamos imaginar entonces que cada parte en la posición original tiene una buena idea de lo que quiere lograr en la vida (por medio de una carrera o vocación), así como una idea de la importancia de las relaciones personales (amistades, familia, niños, etc.), de su identidad como miembro de varios grupos (étnicos, religiosos, políticos, etc.), y más generalmente de los tipos de valores y aspiraciones que dan a su vida significado. Estas metas, convicciones, ambiciones y compromisos se hallan entre las motivaciones primarias de las partes en la posición original. Quieren proveer condiciones favorables y seguras para la prosecución de los varios elementos del plan racional de vida que definen una buena vida para ellos. Es esto en última instancia lo que las partes están tratando de lograr al elegir principios de justicia. Son racionales en este sentido.

Las partes en la posición original son "mutuamente desinteresadas". ¿Qué significa esto? A veces se dice que las partes en la posición original de Rawls están enteramente "interesadas en sí mismas". Si ello fuera verdad, esto parecería ser una mala representación de la naturaleza humana. Para todos nosotros, otras personas importan mucho, nuestros seres amados, amigos, miembros de los grupos con los que nos identificamos, etc. Una concepción similar de "altruismo limitado" es también verdadera de las partes racionales en la posición original. Pero la benevolencia y afectos que tienen hacia personas y grupos particulares no se expresan directamente hacia *otras partes* del contrato social. Son diferentes entre sí como partes *contratantes* en el sentido de que "no se interesan en los intereses de cada uno de los demás", al menos para los propósitos de este acuerdo particular. Esto significa que las partes no están motivadas ni por el afecto ni por el rencor a cada una de las demás. Por un lado, se presume que las partes no están motivadas por envidia a la posición de los otros. (La ausencia de envidia es la suposición especial que, dice Rawls, explica la racionalidad que la distingue de la usada en teoría social.) (*TJ*, 141.) Esto significa que las partes no luchan por ser más ricas o estar mejor que las otras por mor de ello mismo, y por ello no sacrifican recompensas para ellos mismos para evitar que otros tengan más de lo que tienen. En cambio, cada parte en la posición original está motivada para hacer tanto bien como pueda en términos absolutos, al promover el logro óptimo de los muchos propósitos que constituyen una

concepción del bien, sin considerar cuánto o cuán poco pudieran otros tener. Como las partes no son envidiosas, tampoco están movidas por los afectos mutuos en su acuerdo. Esto es, no están directamente preocupadas en promover las metas y compromisos de otras *partes* —lo cual *no* es decir que no estén preocupadas en promover las metas y compromisos de otras *personas*, pues, como hemos visto, seguramente lo estarán en tanto que tienen muchos afectos y compromisos hacia otras *personas*—. Sus compromisos hacia otros se hallan desde luego entre los propósitos primarios que buscan promover mediante su acuerdo. Así que sería equívoco decir (como muchos lo hacen) que las partes del contrato social de Rawls son egoístas, o que se hallan puramente interesadas en sí mismas (*cf. TJ*, 144-146). Si bien buscan promover sus intereses como partes en este acuerdo particular, no están más interesadas en sí mismas que personas como tú y yo.[7] Rawls cree que esta explicación de las motivaciones de las partes promueve una mayor claridad, y que atribuir a las partes motivaciones morales o benevolencia entre ellas no resultaría en la elección definida de una concepción de la justicia (*TJ*, 145-146; 528).

Esto se relaciona con la suposición de Rawls de que las partes tienen capacidad para la *razonabilidad* y el *sentido de la justicia* (*TJ*, 145-146). Rawls distingue el concepto de racionalidad del de razonabilidad, y considera que ambos imponen requerimientos sobre el razonamiento práctico acerca de lo que deberíamos hacer. El concepto de "lo racional" tiene que ver con *el bien* de una persona —de allí que Rawls se refiera a su explicación del valor como "la bondad como racionalidad"—. El bien de una persona para Rawls es el plan racional de vida que elegiría en condiciones de "racionalidad deliberativa" (*TJ*, secc. 64). "Lo razonable", por otra parte, tiene que ver con el concepto de *lo correcto* —incluyendo deberes morales individuales y requerimientos morales de lo correcto y la justicia aplicados a las instituciones y a la sociedad—. Tanto la racionalidad como la razonabilidad son aspectos independientes de la razón práctica para Rawls. No sostiene que una persona inmoral sea irracional, o que la moralidad sea necesariamente requerida por la racionalidad. Sin embargo, una persona que es perfectamente racional aún viola requerimientos de la razón práctica si infringe exigencias morales razonables. Así que ser razonable, incluso si ello no es requerido por la racionalidad, sigue siendo un aspecto independiente de la razón práctica. Tenemos una idea intuitiva de esta distinción en el habla ordinaria cuando se dice de una persona que inequitativamente se aprovecha de otras: "puedo ver por qué podría ser racional para ella hacer lo que hizo dadas sus metas, pero no está siendo en absoluto razonable". Intuitivamente, pensamos en una persona razonable como una que es cooperativa e imparcial, que respeta a los otros y su posición, que es sensible ante las razones y propósitos que tienen, y que está dispuesta a moderar sus exigencias y a satisfacer las de otros a medias cuando surgen los conflictos.

Para Rawls, es esencial para ser razonable tener un *sentido de la justicia*. El

sentido de la justicia es una disposición y un deseo normalmente efectivo de cumplir con los deberes y obligaciones requeridos por la justicia. Rawls ve un sentido de la justicia como un atributo que las personas tienen normalmente; "parece que [...] es una condición de la sociabilidad humana" *(TJ,* 447). Rechaza la idea, ampliamente popular en la teoría económica, de que las personas están motivadas *solamente* por el interés propio en todo lo que hacen; también rechaza la suposición hobbesiana de que una disposición a hacer justicia debe estar fundamentada en el interés propio. Posteriormente, en el capítulo V, veremos cómo es esencial para el argumento de Rawls, en favor de la factibilidad y estabilidad de la justicia como equidad, que al entrar en sociedad las partes tengan un sentido efectivo de justicia.

Después de *Teoría de la justicia*, en "Kantian and Political Constructivism", Rawls dice que las partes en la posición original tienen un "interés de orden más alto" en el ejercicio y desarrollo de su capacidad para un sentido de la justicia (así como su capacidad de ser racionales), y que ésta es una de las principales metas detrás de su acuerdo sobre los principios de la justicia. El interés de las partes en desarrollar estos dos "poderes morales" es una característica sustancial de la explicación que hace Rawls de la racionalidad de las personas libres e iguales. La idea detrás de la racionalidad de la justicia (entre personas libres e iguales) es que, como la razonabilidad es una condición de la sociabilidad humana, se halla entonces en el *interés racional* de las personas —es parte de su bien— que desarrollen sus capacidades para un sentido de la justicia bajo las condiciones de una sociedad bien ordenada. De otra manera no estarán en posición de cooperar con otros y beneficiarse de la vida social. Pues, sin un gran poder para dominar a otros, una persona que no es en absoluto razonable será evitada por otros, pues no es fiable o confiable o incluso segura como para interactuar con ella. Si otros no están convencidos de que eres capaz de entender leyes y otras normas de justicia, de aplicarlas, de cumplir con sus exigencias, no estarán dispuestos a cooperar contigo en ninguna relación duradera. Las personas no razonables son frecuentemente rechazadas. Las partes en la posición original saben esto, así que adoptan un "interés de orden más alto" al establecer condiciones para el ejercicio y desarrollo de su sentido de la justicia, una condición de sociabilidad. El interés de las partes en desarrollar su sentido de la justicia es, entonces, un interés puramente racional por ser razonables; en otras palabras las partes consideran que la justicia es instrumental en la realización de su concepción del bien. Las partes mismas, en la posición original, no tienen interés en la justicia por sí misma, sino solamente como un medio para sus metas no morales. En este sentido, las partes razonan acerca de la justicia como, al decir de Hobbes, todas las personas racionales lo hacen.

Tres factores son entonces fundamentales para motivar a las partes en la posición original: *1)* primeramente, buscan promover su concepción determinada del bien, o plan racional de vida. Luego, buscan también

condiciones que les permitan ejercitar y desarrollar sus "poderes morales", a saber, *2)* sus capacidades racionales para dar forma, revisar y proseguir una concepción de su bien, *3)* su capacidad para ser razonables y tener un sentido de la justicia. Éstos son los tres "intereses de orden más alto" que las partes en la posición original de Rawls buscan promover en su acuerdo sobre los principios de la justicia. Los intereses de orden más alto en los poderes morales podrían verse como *intereses fundamentales* de las partes y de las personas racionales que se consideran a sí mismas libres e iguales; son necesarios para lograr los fines primarios de la mayor importancia en la vida de una persona.

Si bien los principios de la elección racional proporcionan estructura formal, los tres intereses de orden más alto proporcionan un contenido sustancial a la explicación de la racionalidad y del bien de Rawls. Entre las personas que son o se conciben a sí mismas como libres e iguales, uno al que no le importa nada ninguno de estos tres fines es simplemente irracional. Ahora bien, los tres intereses de orden más alto proporcionan la base para la explicación de los *bienes sociales primarios* de Rawls. Éste es el segundo aspecto sustancial de la explicación de lo racional de Rawls. Los bienes primarios son los medios sociales para todo propósito necesarios para el ejercicio y desarrollo de los poderes morales y para proseguir una amplia variedad de concepciones del bien.[8] Rawls los describe inicialmente en *Teoría de la justicia* como bienes que cualquier persona racional debería querer, no importa cuál sea su plan racional de vida. Los bienes sociales primarios son: derechos y libertades; poderes y oportunidades, ingreso y riqueza y las bases de la autoestima. Éstos deberían ser familiares por los análisis anteriores; los derechos y las libertades se han visto en el capítulo I, y los poderes y oportunidades, el ingreso y la riqueza, en el capítulo II. Por "poderes" Rawls no quiere decir la habilidad abstracta para lograr resultados, ni se refiere el poder en el sentido de una capacidad para dominar o incluso tener control sobre los demás. Más bien, usa el término para referirse a las habilidades y prerrogativas legales e institucionales que vienen aparejadas con los oficios y las posiciones sociales. Por ende, a veces se refiere a los bienes primarios de "los poderes y posiciones del oficio". Los miembros de las diferentes profesiones y oficios tienen poderes institucionales que son característicos de su profesión y que son necesarios si es que han de desempeñar sus papeles respectivos. Médicos, abogados, profesores, electricistas, plomeros, contadores, corredores de bolsa, etc., han sido todos entrenados y están autorizados para desempeñar ciertas funciones sociales y económicas. Para hacerlo, necesitan ciertos poderes o capacidades legales e institucionales. "Las bases sociales de la autoestima" son características de las instituciones que son necesarias para permitir a las personas tener la confianza de que su posición en sociedad es respetada y de que vale la pena perseguir su concepción del bien. Estas características dependen de la historia y la cultura. Primarias entre estas bases sociales en una sociedad democrática son las condiciones necesarias para la

ciudadanía igual, incluyendo la igualdad de los derechos políticos y la justa igualdad de oportunidades. A los negros y las mujeres se les negaron estas bases de autoestima durante la mayor parte de la historia de los Estados Unidos.

Las partes en la posición original están motivadas para alcanzar una porción adecuada de los bienes primarios, para que puedan alcanzar sus intereses de orden más alto en sus planes racionales de vida y los poderes morales "suponen que, normalmente, preferirán tener más bienes sociales primarios a tener menos" *(TJ*, 140). Esto también es parte de ser racional. Aquí nuevamente se ha objetado que la preferencia de las partes por más, en vez de menos, de los bienes primarios no es necesariamente racional sino que presupone una concepción del bien particularmente occidental, e implica equivocadamente que ciertas concepciones son irracionales aunque no lo son (por ejemplo, una vida simple que rechaza la riqueza, o la vida de un monje mendicante). Rawls usa el término "riqueza" en un sentido económico amplio, para significar no simplemente dinero, sino control o uso de cualesquiera recursos o servicios concretos que tienen un valor de mercado y permiten a una persona perseguir sus fines. Un monje mendicante sin ingreso visible de todos modos tiene acceso a mucha mayor riqueza que una persona pobre, si es que el monje vive en un monasterio con acceso a una biblioteca, una habitación privada, una capilla elaborada y claustros o jardines tranquilos en los cuales se puede relajar, pasear y meditar. En este amplio sentido del término, algún grado de riqueza es instrumental para el bien de cualquier persona. Más aún, aquellos que podrían rechazar la riqueza en el sentido usual para ellos mismos no tienen que aprovecharse personalmente de ella, pero si la tienen pueden donar su riqueza a personas y causas que les importan. Incluso al asceta le importan otros que están en necesidad. Finalmente, una persona racional tiene que tomar en cuenta que podría revisar su concepción del bien en el futuro; así que, incluso si uno vive una vida de rechazo a los objetos materiales y los usos de la riqueza, sería prudente tener disponibles algunos recursos para posibilitar una revisión de los planes de vida.

Para resumir, las partes en la posición original son formalmente racionales en que se supone que tienen y efectivamente prosiguen un plan racional de vida con un itinerario de propósitos coherentes y compromisos que dan significado a su vida. Como parte de sus planes racionales, tienen un interés sustancial en el desarrollo y ejercicio de sus capacidades para ser racionales y para ser razonables. Estos "intereses de orden más alto" los dotan de razón para procurar para sí mismos, en su elección de los principios de justicia, una porción adecuada de los bienes sociales primarios que les permitan lograr estos fines de orden más alto y, efectivamente, proseguir su plan de vida. La tercera y final característica sustancial de la explicación de "lo racional" de Rawls, el principio aristotélico, dice que las personas racionales por lo general deberían incorporar en sus planes racionales actividades que apelen al ejercicio y despliegue de habilidades

desarrolladas y sus capacidades distintivamente humanas. Esto será discutido en el capítulo V, ya que es especialmente relevante para el argumento de Rawls en favor de la estabilidad de la justicia como equidad.

El velo de la ignorancia

Esta fuerte condición de imparcialidad es la característica más distintiva del contrato social de Rawls; se requiere que las partes dejen de lado su dependencia del conocimiento de todos los hechos particulares acerca de sí mismos y sus circunstancias sociales e históricas, incluidas sus concepciones particulares del bien, y más aún incluidas sus convicciones integrales de carácter religioso, filosófico y moral. Rawls sostiene que los hechos particulares acerca de la situación de una persona —inteligencia y habilidades, género, religión, raza, riqueza, salud, etcétera— no sirven como buenas razones en los argumentos que se dan para justificar los principios de la justicia. Para asegurarse de que las partes no dependen de estos hechos particulares acerca de sí mismos y su sociedad, Rawls los imagina detrás de un *velo de ignorancia*. Como resultado, nadie conoce hecho específico alguno acerca de sí mismo o de otra persona, o incluso acerca de la situación histórica en la que viven. No conocen la riqueza o recursos naturales que tiene su sociedad, su población o nivel de desarrollo, etc. La decisión de las partes ha de estar basada enteramente en su conocimiento de *hechos generales* que comparten en común entre ellos, los cuales incluyen un conocimiento general de la psicología, la economía y otras ciencias sociales, biológicas y físicas relevantes.

El velo de ignorancia distingue tajantemente el contrato social de Rawls de las concepciones del estado de naturaleza. Tanto en la doctrina del contrato de Hobbes, basada en el interés, como en la de Locke, basada en los derechos, el contrato social ocurre entre individuos históricamente situados en un estado de naturaleza (hipotético). Todas las partes del contrato saben tanto acerca de ellas mismas y de otros como tú y yo sabemos acerca de nosotros mismos. En este sentido, sus contratos sociales son “históricos”, no porque realmente hayan tenido lugar, sino más bien porque ocurren en condiciones históricas hipotéticas en las que las partes conocen sus circunstancias, características personales e historias.

En el curso normal de los sucesos los contratantes negocian entre sí basados en su conocimiento de sus atributos, circunstancias y posiciones relativas. Cada uno trae a las negociaciones cualquier conocimiento acerca de los hechos que tenga, y se aprovecha plenamente de estos hechos para alcanzar un acuerdo. En los acuerdos ordinarios las personas están normalmente impedidas por leyes y sus convicciones morales de entrar en ciertos tipos de acuerdos. Así, pocas personas hoy exigirían que sus deudores se sometan a servidumbre involuntaria en caso de que no puedan realizar sus pagos, no importa cuán efectivo pudiera

ser este remedio para alentar a las personas a cubrir sus deudas. La esclavitud y la servidumbre forzada son consideradas hoy en día inadmisibles tanto en el derecho como en la moralidad. La doctrina del contrato de Locke, basada en el derecho, se halla constreñida de manera similar por exigencias morales. Las partes reconocen que su acuerdo es inválido si viola los deberes morales implícitos en las divinas leyes de la naturaleza. Nadie puede estar de acuerdo en condiciones que requiriesen que alguien enajene su libertad personal u otros derechos morales inalienables.[9]

No obstante, para Locke los derechos naturales de la autoridad política igual no se hallan entre los derechos *inalienables* que constriñen el contrato social. Aun cuando todas las personas nacen libres e iguales, con igual jurisdicción política, Locke se imagina que la mayoría de las personas —incluidas todas las mujeres y la mayoría de los hombres (quienes no satisfacen ciertas calificaciones de propiedad restrictivas)— podrían elegir racionalmente abandonar sus derechos políticos iguales para obtener otros beneficios de la sociedad política. Por esta razón, Locke suscribe una monarquía constitucional en la que solamente la clase de los varones propietarios (ninguno de los cuales podría ser ateo) pudieran votar a los miembros del parlamento. En algún momento de este proceso las libertades políticas iguales con las que nacen todos los ciudadanos han sido desechadas por Locke. ¿Cómo es eso posible? El argumento contractualista de Locke en favor de los derechos políticos desiguales se basa en la suposición de que el contrato social ocurre en un estado de naturaleza en el que las partes conocen su propio género, nivel de riqueza, creencias religiosas, etc. Es debido a que las partes en el contrato social de Locke se hallan históricamente situadas, y tienen conocimiento de su situación, que las partes más aventajadas están en posición de aprovecharse de su poder de negociación, y requieren que otros cedan ciertos derechos que de otra manera tendrían, a cambio de otros beneficios compensatorios. Por ello, aun cuando el contrato social de Locke está constreñido por exigencias morales, de todos modos permite que las partes se aprovechen de o sufran las desventajas de sus desiguales posiciones de negociación.

Las personas razonables hoy encuentran injusto privar a gran parte de la población adulta de la franquicia política simplemente porque no son varones blancos y ricos. No cuadra con nuestras convicciones morales consideradas. Pero no parece haber una manera clara de evitar esta y otras desigualdades inaceptables dentro de un marco contractualista en tanto que las circunstancias históricas de un estado de naturaleza constituyan la base de referencia del contrato social. Las personas siempre estarán inclinadas al ejercicio farisaico de su "amenaza-ventaja", ya sea por su poder político *de facto*, su riqueza, dotación innata o lo que sea. Pero estos hechos contingentes acerca de las personas no son moralmente relevantes para un acuerdo sobre los principios de la justicia. El velo de ignorancia de Rawls está diseñado para responder a este problema. Al

dejar a las partes en la ignorancia de sus circunstancias sociales e históricas, el velo en efecto los priva del conocimiento de hechos que de otra manera pueden ser usados para dar ventaja o desventaja inequitativa a las personas. Si las partes no conocen ningún hecho particular acerca de sí mismas, entonces nadie se encuentra en la posición de explotar las desventajas de los otros para su beneficio personal. El velo intenta hacer que el contrato social sea un acuerdo equitativo y estrictamente imparcial.

¿Qué tipo de conocimiento excluye el velo? Excluye el conocimiento de todos los hechos particulares que puedan tener las personas con respecto tanto de sí mismas como de cualquier otro en la sociedad, e incluso el conocimiento de las circunstancias históricas y culturales de la sociedad misma (sus recursos y nivel de riqueza, su población, etc.). Rawls sostiene que nada de este conocimiento es relevante para un acuerdo sobre los principios de la justicia para la estructura básica de la sociedad. Puede ser relevante para muchos otros tipos de acuerdo —por ejemplo, un empleador potencial seguramente tiene el derecho de conocer el nivel de capacitación y habilidad de los empleados potenciales—. Pero el conocimiento de estos y todos los demás hechos acerca de los individuos y la sociedad son “moralmente irrelevantes” para este acuerdo específico sobre los principios de la justicia. En este sentido, el velo de ignorancia de Rawls es “espeso” en vez de “delgado”. Supóngase que las partes conocían todos los tipos de información particular acerca de las personas en su sociedad (la raza, el género, la religión, la riqueza, etc.), pero que no conocían sus propias identidades —nadie sabe qué persona es—. Eso habría sido un velo de ignorancia “delgado”. Un velo delgado permite cierto grado de imparcialidad. Sin saber si soy rico o pobre, varón o mujer, ciertamente vacilaría antes de acordar principios de justicia que permitiesen una concesión desigual que excluya a las mujeres y a los desposeídos de sus derechos de voto. Pero suponga que sé que solamente un pequeño porcentaje de personas en la sociedad —digamos 5%— no es cristiano. Podría estar inclinado a jugar las probabilidades y a acordar permitir principios que den preferencia política a la religión cristiana en la educación y otras instituciones. Después de todo, tengo una probabilidad de 95% de beneficiarme de un principio que respalda oficialmente mi religión. Pero ¿es realmente equitativo con los no cristianos? Un velo delgado de ignorancia, aunque provee un grado “delgado” de imparcialidad, no es aún suficiente, cree Rawls, para eliminar la discriminación inequitativa contra las minorías de personas con base en la religión, la raza y otras características que deberían ser irrelevantes para sus derechos políticos y civiles.

La distinción entre un velo espeso y uno delgado captura la distinción entre la posición original de Rawls y el punto de vista de un “espectador imparcial” que se encuentra en David Hume, Adam Smith, C. I. Lewis, Amartya Sen y utilitaristas postreros, como John Harsanyi. La idea de un punto de vista moral desde el cual se hacen juicios morales se origina con el “espectador sensato” de Hume. Ésta,

dice Rawls, es una de las ideas más importantes en la historia de la filosofía moral.[10] Hume aplicó la idea como parte de su psicología moral naturalista, para explicar cómo personas con intereses tan diferentes podían, no obstante, estar de acuerdo en sus juicios morales. El desarrollo subsecuente de la idea de Hume provee la base de un argumento poderoso en favor del principio de utilidad. Pues, como sostiene Hume, los juicios de un espectador imparcial o sensato están gobernados por su respuesta a la suma de las utilidades individuales. Cuanto más fuerte sea la suma de utilidades, más fuertes deberían ser las aprobaciones o desaprobaciones de un espectador sensato que se identifica empáticamente con los deseos de todos. Es como si el espectador sensato, con un conocimiento completo de los deseos y circunstancias de cada persona, estuviese aplicando en sus juicios imparciales el clásico principio de utilidad.[11]

Para el juicio moral desde el punto de vista del espectador sensato, es necesario un conocimiento completo de todos los hechos particulares acerca de los deseos y circunstancias de las personas. De otra manera, un juez imparcial no podría identificarse empáticamente con la situación de todos y sus intereses. En contraste, en la posición original de Rawls, la identificación empática con los deseos de otros no es posible porque el velo de ignorancia espeso evita que las partes conozcan estos y otros hechos particulares acerca de las personas. Rawls piensa que el conocimiento de los hechos particulares, incluyendo los deseos de las personas, tiende a distorsionar el tipo de juicio que se necesita en la posición original. Recuérdese que las partes han de elegir principios de justicia para la estructura básica de la sociedad que han de aplicarse para evaluar la justicia de las sociedades existentes y sus instituciones básicas. Permitir a las partes el conocimiento de deseos e intereses particulares, distribuciones de derechos y otros hechos históricos estaría impropiamente sesgando sus juicios. Pues, cualesquiera que fuesen, los principios de justicia elegidos reflejarían impropiamente el *statu quo*, incluidos los mismos deseos, intereses y hechos acerca de las distribuciones que han de ser evaluadas por estos mismos principios. Cualquiera de las injusticias existentes distorsionaría entonces la elección de los mismos principios que han de ser usados para evaluar estas y otras injusticias. Rawls considera que es necesario un velo de ignorancia espeso para abstraer de las distorsionadoras condiciones del *statu quo*. (Recuérdese el ejemplo anterior, de los probables efectos adversos sobre la libertad religiosa del conocimiento de que la sociedad de uno es 95% cristiana.)[12]

Otra razón en favor de un velo de ignorancia espeso es que sitúa a las partes de una manera sólidamente equitativa. Esto se relaciona con la interpretación kantiana y el constructivismo moral, en el que Rawls diseña la posición original para que represente una concepción de las personas como libres, iguales, razonables y racionales. Como nadie en la posición original conoce hecho particular alguno acerca de la sociedad, todas las partes tienen el mismo conocimiento disponible. Se hallan entonces "simétricamente situadas",

puramente como personas morales libres e iguales. Sólo conocen sus propias características e intereses en su capacidad como personas morales —los poderes morales, sus intereses de orden más alto, etc.—. Pues los poderes morales son la "base de la igualdad, [...] los aspectos de los seres humanos en virtud de los cuales deben ser tratados de acuerdo con los principios de la justicia" (*TJ*, 455). Esto, junto con un conocimiento de otros hechos generales, es todo el conocimiento relevante, cree Rawls, para una decisión sobre principios de justicia que han de reflejar el estatus de las personas como personas morales libres e iguales. Así, un velo de ignorancia espeso representa la igualdad de las personas como personas puramente morales, y no en cualquier otra capacidad o papel social contingente, dotando con ello de contenido la noción kantiana del respeto igual que se le debe a las personas morales. (Se verán la interpretación kantiana en el capítulo V, y el constructivismo kantiano en el capítulo VI.)

Una objeción frecuente a la posición original de Rawls es que las partes son privadas de tanta información que son incapaces de hacer elección alguna. ¿Cómo podemos hacer elección racional alguna sin un conocimiento de nuestros valores fundamentales? Para empezar, las partes conocen su necesidad de bienes primarios y sus intereses de orden más alto en los poderes morales. Más aún, es importante no quedar demasiado atrapados en la ficción de la posición original como si fuese un evento histórico que tuviese que ocurrir entre personas reales a las que se les pide que hagan algo psicológicamente imposible. Puede muy bien ser impracticable para ti o para mí poner entre paréntesis todo nuestro conocimiento de nuestros valores primarios y circunstancias particulares al hacer elecciones vitales. Pero la posición original es un experimento de pensamiento y, como la mayoría de los experimentos de pensamiento, presenta situaciones no realistas, si no es que físicamente imposibles. Aquí, una vez más, es importante aclarar con precisión para qué están diseñados el velo de ignorancia y la posición original. El velo de ignorancia es una representación vívida de los tipos de razones de información que son relevantes para tomar una decisión sobre principios de justicia para la estructura básica de una sociedad en la que las personas morales se consideran a sí mismas libres e iguales. Muchos tipos diferentes de razones y hechos son moralmente irrelevantes para ese tipo de decisión (por ejemplo, la raza, el género, la filiación religiosa, la riqueza de las personas e incluso, sostiene Rawls, de una manera más controvertida, las concepciones del propio bien), así como muchos tipos de razones y hechos son irrelevantes para la habilidad de los matemáticos para elaborar la demostración formal de un teorema. ¿Acaso un grupo de matemáticos, todos trabajando para demostrar el mismo teorema, necesitan tener presentes hechos particulares acerca de sus vidas personales para elaborar exitosamente la demostración? Sería tanto distractor como irrelevante para la tarea por realizarse. Que sea o no psicológicamente posible para una persona entrar en la posición original es intrascendente para la validez del argumento (así como es irrelevante para la

validez de la teoría de los precios que sea posible en realidad que los agentes económicos tengan conocimiento completo de todas las opciones de elección en condiciones de competencia perfecta). Podemos razonar ahora (conociendo todos los tipos de hechos acerca de nosotros mismos) acerca de cuál sería la decisión apropiada si estuviésemos en esta situación, dada la información general acerca de las personas y las sociedades proporcionadas a las partes.

Otras condiciones sobre la elección en la posición original

Las circunstancias de la justicia

Entre los hechos generales que conocen las partes se hallan "las circunstancias de la justicia". Éstas son "las condiciones normales en las cuales la cooperación humana es tanto posible como necesaria" *(TJ*, 126). La idea general de las circunstancias de la justicia se encuentra en David Hume.[13] Rawls distingue dos tipos generales: las circunstancias objetivas y las subjetivas. Las primeras incluyen hechos físicos acerca de los seres humanos, por ejemplo su similitud en facultades mentales y físicas y su vulnerabilidad ante el ataque. También incluye condiciones de escasez moderada de recursos: no hay suficientes recursos para satisfacer las demandas de todos, pero hay suficientes para proveer a todos con una satisfacción adecuada de sus necesidades básicas; a diferencia de condiciones de escasez extrema (por ejemplo, hambruna), la cooperación parece entonces productiva y valiosa para las personas. Entre las circunstancias objetivas ya se ha analizado el "altruismo limitado"[14] de las partes, en el apartado "La racionalidad de las partes y el concepto del bien personal". Hume dice que si los humanos fueran imparcialmente benevolentes, igualmente preocupados por el bienestar de todos, entonces la justicia sería "superflua". Las personas entonces casi siempre sacrificarían voluntariamente sus intereses en aras de los otros y no se preocuparían por los propios derechos o posesiones. Pero estamos (naturalmente) más ocupados con nuestros propios intereses, incluidos los intereses de aquellos que son más cercanos y queridos, de lo que lo estamos con los intereses de los extraños con los que no tenemos conexiones. Esto implica un conflicto potencial de intereses humanos. Las circunstancias objetivas de la justicia también incluyen conocimiento, pensamiento y juicio humano limitado, así como diferencias en las experiencias. Éstos conducen a desacuerdos inevitables en juicios factuales y de otro tipo, así como a que las personas tengan planes de vida y concepciones religiosas, filosóficas y morales diferentes. En *Liberalismo político*, Rawls destaca estas circunstancias objetivas llamándolas "las cargas del juicio". Implican, de manera importante, que, independientemente de cuán imparciales y altruistas sean las personas, aun así estarán en desacuerdo en sus juicios religiosos, filosóficos y morales. Los

desacuerdos en estos asuntos son inevitables incluso entre personas racionales y razonables. Éste es “el hecho de pluralismo razonable” que es otro hecho general conocido para las partes en la posición original.

La publicidad y otras restricciones formales del concepto de lo justo

Hay cinco “restricciones formales” sobre los principios de justicia que deben satisfacer las partes en su elección: generalidad, universalidad de aplicación, ordenación de las demandas conflictivas, publicidad y definitividad (véase *TJ*, secc. 23). *La condición de la ordenación* dice que una concepción de la justicia debería aspirar a la completitud, debería ser capaz de resolver demandas en conflicto y ordenar su prioridad. La ordenación implica un requerimiento de sistematicidad: los principios de justicia deberían proporcionar una resolución determinada a los problemas de justicia que surgen en ellos, y en la medida en que como concepción de la justicia no sea capaz de ordenar demandas conflictivas y resolver problemas de justicia, esto es una razón para no elegirla en la posición original. La condición de la ordenación es importante en el argumento de Rawls en contra de las doctrinas morales pluralistas que él llama “intuicionismo”.

La *condición de publicidad* dice que las partes han de suponer que los principios de justicia que eligen serán *públicamente conocidos* y reconocidos como gobernantes entre las personas cuyas relaciones regulan. Esto implica que las personas no serán falsamente adoctrinadas o tendrán creencias falsas acerca de las bases de sus relaciones sociales y políticas. No hay “mentiras nobles” que oscurezcan los principios de la justicia. Su publicidad es requerida para respetar a las personas como libres e iguales. Las personas deberían conocer las bases de sus relaciones sociales y políticas, o al menos no tener que ser engañadas acerca de ellas para cooperar y vivir juntas en paz. Rawls considera la publicidad como implícita en la tradición del contrato social —si se piensa que las partes están de acuerdo en principios de justicia, entonces presumiblemente tienen conocimiento de ellos en sus relaciones y actividades cotidianas—. Esta condición tiene un papel importante en los argumentos de Rawls contra el utilitarismo y otras concepciones relevantes.

Relacionado con la publicidad, los principios deberían ser *de aplicación universal*. Esto implica no simplemente que “tienen que valer para todos, por ser personas morales” (*TJ*, 131). También significa (Rawls no dice por qué) que todo mundo puede entender los principios de justicia y usarlos en deliberaciones. La universalidad de su aplicación impone entonces un límite en cuán complejos pueden ser los principios de justicia —deben ser comprensibles para el sentido moral común—.

Tanto la publicidad como la universalidad de aplicación (como la define Rawls) son condiciones controvertidas. Los utilitaristas, por ejemplo, han argumentado

que la verdad acerca de la moralidad de la justicia es tan complicada y polémica que podría ser necesario mantenerla oculta al conocimiento de la mayoría. Después de todo, la moralidad frecuentemente requiere una buena cantidad de gente que sea contraria a sus intereses personales. También algunas veces es demasiado complicado para que las personas entiendan por qué sus deberes morales requieren de ellas lo que demandan. En tanto que entiendan sus deberes, puede ser mejor si no entienden los principios y razones que hay tras ellos. Así, Sidgwick argumenta que las metas del utilitarismo podrían lograrse mejor si permanece como una "moralidad esotérica", cuyo conocimiento está confinado a "unos cuantos iluminados". La razón por la que Rawls considera necesarias estas condiciones se relaciona con la concepción de la persona implícita en la justicia como equidad. Si concebimos a los individuos como personas morales libres e iguales, entonces no deberían estar bajo ninguna ilusión acerca de la naturaleza y base de sus relaciones sociales. Es decir, el hecho de que las personas actúen bajo tales ilusiones es, de un modo importante, una limitación a su libertad como agentes morales racionales y responsables.

Una razón adicional en favor de la condición de la publicidad (aunque no haya sido explícitamente citada por Rawls) se conecta con la interpretación kantiana de la justicia como equidad, la cual intenta elaborar la idea de Kant de que los principios de la justicia son "construidos" con base en nuestra razón práctica, y de que somos seres moralmente autónomos. Para que sea posible la autonomía moral, los principios morales de la justicia deben ser capaces de servir a los agentes morales como *principios de razonamiento práctico* y para que esto sea posible, los principios deben ser públicamente conocidos por los agentes morales, sin causar una indebida inestabilidad social. Finalmente, en *Liberalismo político* la condición de publicidad es importante porque el conocimiento público que tienen los ciudadanos democráticos de las bases políticas de sus relaciones sociales es una condición de su autonomía política (la cual es diferente de la autonomía moral). (Estos temas serán discutidos en los capítulos VI-VIII.)

El requerimiento de la estabilidad

Otra característica polémica del argumento de Rawls en favor de los principios de justicia es el requerimiento de que los principios de justicia y el sistema justo de cooperación social que imponen deben ser "estables". La estabilidad en una sociedad justa no significa que sea inmutable. Significa, más bien, que ante el cambio social, que es siempre inevitable, la sociedad deberá ser capaz de mantener su lealtad a los principios de justicia al regular la cooperación social y la evolución de la sociedad. Más aún, cuando ocurren alteraciones en la sociedad (las crisis económicas, la guerra, las catástrofes naturales, etc.) o la sociedad se

aparta de la justicia, los compromisos de los ciudadanos con los principios de la justicia son suficientemente robustos para que la justicia tarde o temprano se restaure. Normalmente, en teoría de juegos decir que una situación es "estable" implica que es difícil que cambie, y si la situación es perturbada, fuerzas internas tienden a restaurarla a su equilibrio inicial. Rawls usa el concepto de estabilidad en un sentido más especial. El papel del requerimiento de estabilidad para Rawls es verificar si principios potenciales de justicia para la estructura básica de la sociedad son compatibles con la naturaleza humana, nuestra psicología moral y hechos generales acerca de las instituciones sociales y económicas, y también determinar si los principios son conducentes a realizar el bien humano. Para ser estables, los principios de justicia deberían ser realizables en *un mundo social factible y duradero*. Necesitan ser prácticamente posibles, dadas las limitaciones de la naturaleza humana. Más aún, este mundo social factible debe ser uno que perdure en el tiempo, no por cualquier medio, sino ganando el *apoyo voluntario* de las personas que vivan en él. Para Rawls, esto significa que debe ser un mundo social que las personas a sabiendas quieran apoyar y mantener, y que puedan afirmar y apoyar con su *sentido de justicia*.[15]

Al elegir principios de justicia, las partes en la posición original deben tener en cuenta su "estabilidad relativa". Tienen que considerar el grado en que una concepción describe un sistema de cooperación social asequible y sustentable dadas las circunstancias de la justicia —las condiciones normales de la vida humana—; si es que las normas de tal sociedad habrán de atraer la sumisión voluntaria de las personas; si la sociedad puede resistir los cambios culturales normales y, si la justicia es perturbada (por ejemplo, por la depresión económica), si puede restaurarse a una condición justa.

Es tentador considerar el requerimiento de la estabilidad como nada más el requerimiento de que "deber implica poder": a saber, si los principios de justicia imponen deberes y requerimientos conforme a los cuales simplemente no podemos vivir, entonces deberían de ser rechazados. Por ejemplo, supóngase que los principios de justicia fueran a imponer el deber de practicar la benevolencia imparcial entre todas las personas, y así un deber de no mostrar una preocupación por nuestro bienestar y el de nuestros seres queridos mayor que la que mostramos hacia miles de otras personas. Este principio exige demasiado a la naturaleza humana y no sería factible; las personas simplemente rechazarían sus onerosas demandas. Pero el requerimiento de estabilidad de Rawls implica más que sólo "deber implica poder". Dice que los principios de la justicia y el esquema de cooperación social que describen deberían demostrar "estabilidad por las razones correctas" (*PL*, xliii). Una sociedad justa debería ser capaz de perdurar no simplemente como un *modus vivendi*, por una imposición coercitiva de sus estipulaciones y su promoción de los intereses de la mayoría de las personas. La estabilidad "por las razones correctas" requiere que las personas apoyen a la sociedad por virtud de *razones morales;* los principios básicos de la

sociedad deben responder a las capacidades de las personas razonables para la justicia e incorporar su sentido de justicia. Rawls considera nuestras capacidades morales para la justicia como una parte integral de nuestra naturaleza como seres sociables. Cree que uno de los papeles de una concepción de la justicia es acomodar las capacidades humanas para la sociabilidad, las capacidades para la justicia que nos permiten ser seres sociales cooperativos. Así que una concepción de la justicia debería no solamente promover los intereses humanos, sino también responder a nuestra psicología moral permitiéndonos ejercitar a sabiendas y voluntariamente nuestras capacidades y sensibilidades morales. Ésta es una manera en que la concepción de la justicia de Rawls está "basada en ideales"[16] —está basada en un ideal de los seres humanos como personas morales libres iguales y en un ideal de sus relaciones sociales, aceptables y justificables para ellos (el ideal de una sociedad bien ordenada)—. Los principios de la justicia están diseñados para capacitarnos para alcanzar estos ideales morales de personas y sociedad.

Una objeción a la estabilidad es que los principios de la justicia no deberían estar sujetos a los caprichos de la naturaleza y la condición humana. Rawls mismo toma muy en cuenta el hecho de que las capacidades para el conocimiento de las personas son limitadas y que las personas siempre tendrán diferentes convicciones religiosas, filosóficas y morales. Pero esto significa que muchas personas, incluso quizá la vasta mayoría, *siempre* tendrán muchas creencias falsas. ¿Por qué deberían los principios morales de la justicia y su justificación ser diseñados para admitir la aceptación voluntaria por personas con muchas creencias falsas acerca de los asuntos fundamentales? Desde luego, deberíamos de tomar en cuenta las debilidades de la naturaleza humana en la aplicación de los principios de justicia y no imponer deberes que requieran más de lo que la gente puede dar. Pero no deberíamos permitir que las debilidades de la naturaleza y la sociabilidad humanas afecten los principios morales más básicos o su justificación.[17]

Ésta es una objeción seria y demanda más atención que la que puedo concederle aquí. Una respuesta es que una concepción de la justicia que no aborda directamente los límites de la naturaleza humana en sus primeros principios es utópica, en tanto que aspira a establecer un mundo social factible en el que personas conscientes generalmente puedan afirmar y aceptar los principios que regulan sus relaciones sociales. La doctrina del contrato social procede de una suposición de que no sólo los dioses u otros seres perfectos, sino los seres humanos, con todas sus limitaciones, deberían ser capaces de vivir juntos en términos del respeto mutuo que toda persona razonable y racional puede aceptar libremente.[18] Se establece la severa condición de estabilidad de Rawls para admitir este ideal.

Más aún, otra razón a favor de la condición de estabilidad es que los principios de justicia deberían ser compatibles con el bien humano e incluso conducentes a

él. Debido a la "prioridad de lo justo sobre lo bueno", Rawls no define la justicia como aquellos principios morales que promueven al máximo el bien. La justicia es derivada, con independencia de una concepción determinada del bien humano, primariamente con base en un ideal de las personas como libres e iguales y de restricciones morales derivadas del concepto de lo justo (el velo de ignorancia, las cinco restricciones formales de lo justo, etc.). Aun así, habla enfáticamente en favor de una concepción de la justicia que, no obstante, es compatible con el bien humano y lo promueve. Si una concepción de la justicia requiere que muchas personas razonables abandonen la prosecución de su bien, entonces esto es una seria razón en contra de ella (como argumenta Rawls contra el utilitarismo). Estaremos en una mejor posición para entender estas ideas y responder la objeción a la condición de estabilidad más plenamente después, al abordar el argumento en favor de la concurrencia de lo justo y lo bueno en el capítulo V. Ahora es tiempo de retomar los argumentos en favor de los principios de la justicia en la posición original.

Argumentos a partir de la posición original

Rawls desarrolla cuatro argumentos en la primera parte de *Teoría de la justicia* en favor de los principios de justicia. Éstos son posteriormente reforzados cuando Rawls estudia las instituciones que se apegan a los principios *(TJ*, parte II) y la estabilidad de la justicia como equidad *(TJ*, parte III). El principal argumento en favor del principio de diferencia no se encuentra hasta la sección 49 y es fácil pasarlo por alto. En *Justice as Fairness: A Restatement*, Rawls enmienda sus argumentos iniciales y agrega consideraciones adicionales para apoyar el acuerdo de las partes sobre la justicia como equidad. Aquí analizo cada uno de los cuatro argumentos iniciales en las secciones 26-29, y luego el argumento en favor del principio de diferencia. Rawls parece pensar que la justificación de la justicia como equidad se forja mediante la fuerza combinada de estos argumentos más otros posteriores en la parte III que muestran que la justicia como equidad es compatible con la naturaleza humana y el bien humano.

El hilo conductor de los argumentos de la posición original es que es más racional para las partes ahí, dados sus intereses fundamentales en una provisión adecuada de los bienes primarios, elegir los principios de justicia sobre cualquier otra opción. En aras de la presentación, Rawls imagina que se presentan a las partes concepciones de la justicia en pares y que éstas hacen comparaciones por pares entre ellas. Esto simplifica el argumento y le permite enfocarse en cada opción en los principios de justicia. Dedica la mayor parte de su atención al utilitarismo, con breves discusiones del perfeccionismo *(TJ*, secc. 50) y el intuicionismo. Me enfoco principalmente en los argumentos de Rawls contra el utilitarismo.

El argumento del maximin

La idea básica de la posición original es concebir una situación de elección en la que la *decisión racional está sujeta a restricciones razonables* (el velo de ignorancia, las restricciones formales de lo justo, etc.). Las partes en la posición original son racionales en un sentido "específico", en el que eligen principios que promueven efectivamente sus intereses, en particular en la obtención de los bienes sociales primarios necesarios para proseguir su concepción del bien. Aunque las partes tienen una capacidad para la justicia y un interés del orden más alto en su desarrollo, ésta es una consideración puramente racional relacionada con su propio bien. Necesitan ser capaces de entender, aplicar y obedecer leyes justas y otros requerimientos morales para arreglárselas y perseguir sus metas en una sociedad bien ordenada. En la posición original no son movidos por consideraciones morales (por ejemplo, hacer lo que es justo o equitativo o tomar una decisión moralmente correcta) o por la benevolencia hacia otras partes; ni están directamente preocupados porque otros desarrollen sus capacidades para la justicia en tanto que ello les beneficie. Son "desinteresados" porque son *indiferentes el uno del otro* bajo estas extraordinarias circunstancias de elección en la posición original.

Describir la posición de las partes como estrictamente racional y desinteresada mientras que está sujeta a restricciones morales le permite a Rawls invocar la teoría de la elección y de la decisión racional en condiciones de incertidumbre. En la teoría de la elección racional hay un número de "estrategias" potenciales o reglas de elección que se usan de manera más o menos confiable dependiendo de las circunstancias. Una regla de elección —llamada "maximin"— prescribe que juguemos tan seguro como sea posible eligiendo la opción cuyo peor resultado nos deje en la mejor posición que el peor resultado de todas las otras opciones. La meta es "maximizar el mínimo" arrepentimiento o pérdida de bienestar. Para seguir esta estrategia, Rawls dice que se debe elegir como si el enemigo fuese a asignar nuestra posición social en cualquier tipo de sociedad en la que nos hallemos. En contraste, otra estrategia nos conduce a concentrarnos en la posición más aventajada, diciendo que debiéramos "maximizar la máxima" ganancia potencial —"maximax"— y elegir la opción cuyo mejor resultado nos deje mejor que todas las otras. Cuál de estas estrategias (si es que hay alguna) es más sensato usar depende de las circunstancias y de muchos otros factores. Por ejemplo, supóngase que se es relativamente próspero y hay una oportunidad de invertir 100 dólares en dos empresas de bienes raíces. La primera promete una de tres oportunidades de ganar 5 000 dólares si todo va bien, con el riesgo de perder solamente cinco de los 100 dólares si no resulta. La segunda proporciona una oportunidad de 10 de ganar 50 000 dólares con una pérdida total de los 100 dólares si no tiene éxito. Si no se es propenso al riesgo y a la incertidumbre entonces probablemente se seguirá el maximin y se elegirá la primera empresa,

protegiendo con ello la inversión de 100 dólares. Si se está más dispuesto a arriesgar, entonces se podría seguir el maximax y elegir la segunda empresa. Es difícil decir cuál de estas estrategias es más racional sin saber más acerca de la situación. Por ejemplo, si no representa mayor problema perder los 100 dólares si la empresa sale mal, entonces la segunda empresa tiene más sentido. Si, por otro lado, se es pobre o se debe a la mafia 95 dólares, a ser cobrados muy pronto, entonces la prudencia sugiere elegir la primera empresa (si es que de verdad se debe elegir), en la que hay poco que perder.

Muchos teóricos de la decisión creen que una estrategia diferente de cualquiera de éstas es apropiada para *todas* las elecciones sin importar las circunstancias. En la teoría de la decisión bayesiana ortodoxa hay en efecto solamente una regla de elección; dice que básicamente *maximiza directamente la utilidad esperada.*[19] Para cualquier elección hecha en condiciones de incertidumbre (y la mayoría de las elecciones lo son), el grado de incertidumbre de los resultados debería ser actualizado en la función de la utilidad de uno, con estimaciones de probabilidad asignadas a las opciones basadas en el conocimiento limitado que uno tiene. Con estas estimaciones subjetivas de probabilidad incorporadas en la función de utilidad propia de uno, siempre puede elegirse la opción que maximice la utilidad *esperada*. La virtud de la teoría bayesiana de las decisiones es que proporciona una manera de dar un sentido teórico a la influyente idea de que una elección racional siempre es una que maximiza la utilidad de un individuo (o de la sociedad). Ésta es una idea altamente atractiva *en tanto que* uno puede aceptar que la racionalidad siempre exige la maximización de la utilidad *esperada* (no de la utilidad a secas).

¿Sin embargo, qué hay de aquellos ejemplos extremadamente raros en los que *no* hay absolutamente ninguna base sobre la cual hacer estimaciones de probabilidad? Suponga que usted ni siquiera tiene una corazonada con respecto a la mayor probabilidad de una opción sobre otra. De acuerdo con la teoría de la decisión bayesiana ortodoxa, debería entonces observarse el "principio de razón insuficiente"; éste dice que se ha de asignar *la misma probabilidad* a cada resultado posible. Esto da sentido a la suposición de que, si uno no tiene mayor premonición de la probabilidad de una opción sobre otra, entonces *todas pueden ocurrir, hasta donde uno sabe, con la misma probabilidad.* Observando consistentemente esta regla de elección a lo largo del tiempo junto con la estrategia bayesiana general, un elector racional deberá maximizar su utilidad esperada, y quizá incluso su utilidad a secas también.

Considere ahora estas reglas de decisión cuando se aplican a la elección de principios de justicia en condiciones de extrema incertidumbre en la posición original de Rawls. Él argumenta que, por la importancia de la elección en la posición original, es racional que las partes sigan la estrategia maximin cuando eligen entre los principios de justicia y los principios de utilidad promedio o agregada. No es sorprendente que el maximin resulte en una elección de los

principios de justicia por encima de los principios de utilidad (promedio o agregada). Aquí es importante recordar lo que está en juego en la elección a partir de la posición original. La decisión no es una elección ordinaria. Es más bien una elección única e irrevocable —una especie de elección en la que las partes deciden la estructura básica de su sociedad, o el tipo de mundo social en el que deberían vivir y las condiciones de trasfondo dentro de las cuales habrán de desarrollar nuevas metas y hacer todas las elecciones futuras—. Rawls argumenta que, por la importancia única de la elección en la posición original —incluida la gravedad de la elección, el hecho de que no es renegociable o repetible y que determina los propios prospectos y las condiciones para las elecciones futuras—, es racional seguir la regla maximin y elegir los principios de justicia. Pues, si ocurriese lo peor, los principios de justicia proporcionan una porción adecuada de bienes primarios que le permiten a uno mantener las convicciones de conciencia propias y las afecciones más sinceras y perseguir un amplio rango de fines permisibles, protegiendo las libertades básicas iguales y la justa igualdad de oportunidades y garantizando un mínimo social. Los principios de utilidad, en contraste, no proporcionan tal garantía para cualquiera de estos bienes.

Entraremos momentáneamente en los detalles del argumento maximin. Pero contrastemos, primero, un argumento del economista John Harsanyi, quien discute, sobre bases estrictamente bayesianas, que un elector racional en una posición original asignaría una *misma probabilidad* a cualquier persona en la sociedad, y en efecto elegiría el principio de utilidad (promedio). En la posición original de Harsanyi, un elector racional solitario es confrontado con un velo de ignorancia delgado que le permite un conocimiento completo de las preferencias de todos en la sociedad, pero completa incertidumbre con respecto a su propia identidad (o qué persona es) en esa sociedad. ¿Cómo podría una persona racional elegir maximizar *su propia utilidad* si no conoce *sus propias preferencias*? En primer lugar, debería imaginarse que tiene la misma probabilidad de tener las preferencias de cualquier persona en la sociedad. Luego, para maximizar su propia utilidad, se identifica empáticamente con las preferencias de cada persona en la sociedad y se pregunta: "¿cuánta utilidad experimentaría yo si tuviese las preferencias de *este* individuo *i* en condiciones C?" (Rawls se pregunta si este ejercicio tiene sentido, pero ello no tiene que detenernos; véase *TJ*, 167-168.) Si multiplicamos la utilidad que el elector racional solitario experimentaría en *C* si fuese i_1, i_2, i_3... i_n por 1/n (de acuerdo con la suposición de probabilidades iguales), y sumando los resultados, el elector racional consigue una medida de su utilidad esperada cuando elige el resultado *x* o *y* bajo *C*. Esto es:

$$\Sigma U_{\text{elector racional}} = 1/n\ Ui_1 + 1/n\ Ui_2 + 1/n\ Ui_3 \ldots + 1/n\ Ui_n$$

Al maximizar su utilidad *individual* detrás de un velo de ignorancia delgado es

como si el elector racional sólo estuviese aplicando el principio de la *utilidad promedio* el cual indica que hemos de maximizar la felicidad promedio de los miembros de la sociedad, sumada la de todos los individuos.

Entonces ¿qué pasa con la regla de elección maximin que Rawls aplica en su posición original? Harsanyi afirma que la absurdidad del maximin es fácil de demostrar. Por ejemplo, supóngase que existe la oportunidad de elegir entre dos apuestas, (1) y (2), cada una de las cuales tiene dos resultados, *A* y *B;* no se tiene conocimiento de la probabilidad de los resultados *A* y *B*, pero se conocen los respectivos pagos de las apuestas. Está claro, mirando estos ejemplos (véase el cuadro III.1), que una persona racional (con la ausencia de circunstancias extraordinarias) no vacilaría en elegir la opción (2). El seguimiento de la regla de equiprobabilidad también sugiere esto.[20] Sin embargo, la estrategia maximin, además de que pide que nos concentremos en la peor posición, requiere la elección de (1) (pues si prevalece la circunstancia *A*, se evita el peor resultado, a saber, 10 centavos). Pero al elegir (1) se abandona la oportunidad de ganancias enormes en aras de asegurarse 90 centavos adicionales. Esto parece claramente irracional. Así que Harsanyi dice: "Rawls comete el error técnico de basar su análisis en una regla de decisión altamente irracional, el principio maximin, lo cual [tiene] implicaciones prácticas absurdas".[21]

CUADRO III. 1

	Resultado A	*Resultado B*
Apuesta (1)	$1	$2
Apuesta (2)	10 ¢	$1 000 000

Hay ciertas diferencias básicas entre las posiciones originales de Rawls y Harsanyi: Harsanyi menciona la elección racional de una persona, mientras que Rawls habla de un acuerdo social entre miembros de la sociedad, y el elector de Harsanyi tiene conocimiento completo de los deseos y características de todos y es solamente ignorante de su identidad, mientras que las partes de Rawls se hallan en completa ignorancia de cualquiera de estas condiciones. Pero, dejando de lado estas diferencias, sin duda el maximin es una estrategia irracional en la mayoría de las circunstancias de elección en incertidumbre. Rawls admite esto.[22] Pero el simple hecho de que sea lo más frecuente, o casi siempre irracional, no significa que *nunca* sea racional seguir el maximin. Supóngase, en paralelo con el ejemplo anterior, que usted necesite una pequeña suma de dinero *inmediatamente* para salvar la vida de su hijo. Por ejemplo, imagine que es un extranjero optimista cruzando el desierto de Nevada y que ha venido a los Estados Unidos con la esperanza de hacerse rico. Su auto se sobrecalienta, así

que usted se detiene en un lugar aislado donde sus aflicciones se multiplican cuando su hijo de tres años es mordido por una víbora de cascabel. Afortunadamente, hay un teléfono que cobra $0.25 por cualquier llamada y usted tiene exactamente $0.25. Como se encuentra en Nevada, también hay una máquina con una ranura para $0.25 que dice “¡Arriésguese y gane mil millones de dólares!”[23] Siendo extranjero e increíblemente ingenuo, usted no sabe absolutamente nada acerca de la probabilidad del pago. Pero usted está claramente tentado, razonando que, si gana, usted podría tanto llamar a un servicio de rescate de emergencia como convertirse al instante en un multimillonario. ¿Sería racional suponer un pago equiprobable en ausencia de *cualquier* información? ¿Sería racional basar su decisión en la suposición de *cualquier* probabilidad? Hacerlo supone arriesgarse tonta y temerariamente a perder a la persona más querida. Debido a la grave pérdida potencial involucrada es racional hacer lo que pueda para evitar el peor resultado (la muerte de su hijo) y llamar inmediatamente a la ambulancia.[24]

Considere ahora un problema de decisión más parecido al que Rawls se imagina (si bien todavía con el conocimiento de la información fáctica que su posición original no permite). Está usted confrontado con las elecciones y el itinerario de pagos que se muestra en el cuadro III.2. (1) y (2) son dos elecciones potenciales, y *A* y *B* representan dos situaciones en las que podría usted terminar encontrándose. Los números representan pagos potenciales que usted recibiría si eligiese la opción (1) o (2) y ocurre la situación *A* o *B*. Estos pagos pueden ser ganancias (en dinero) de apuestas o las utilidades promedio experimentadas (a lo largo de una vida) por individuos en clases sociales diferentes (A = el menos afortunado) y (B = el más afortunado) en las sociedades (1) y (2), respectivamente.

Suponga ahora que usted no tiene ningún conocimiento acerca de la probabilidad de cualquiera de las opciones, *A* o *B*. Los bayesianos dicen que, al ignorar las probabilidades de *A* o *B*, hemos de aplicar el principio de razón insuficiente: hemos de calcular las utilidades esperadas de las elecciones (1) y (2), como si la probabilidad de *A* y *B* fuese cada una de 0.5, y luego escoger el curso de acción cuya utilidad esperada fuese maxima. Por lo tanto, deberíamos elegir (1) sobre (2), dado que la utilidad esperada de (1) [-100(0.5) + 500(0.5) = 200] excede la utilidad esperada de (2) [100(0.5) + 200(0.5) = 150].

Pero suponga ahora que, sin saber usted quién es el elector, 98% de los electores termina en la Clase *A* y 2% en la Clase *B*. Teniendo información exacta podemos decir que la probabilidad real del riesgo de *A* es 0.98 mientras que la de *B* es 0.02. Entonces la utilidad esperada de elegir (1) es –88, esto es [–100(0.98) + 500(0.02) = –88], mientras que la utilidad esperada de elegir (2) es 102, esto es [100(0.98 + 200(0.02) = 102]. El resultado se muestra en el cuadro III.3.

Dependiendo de lo que esté en juego, formar expectativas de acuerdo con el principio de razón insuficiente en ausencia de *cualquier* información en absoluto

acerca de las probabilidades puede resultar en un revés menor o en la más completa ruina. Si todo lo que está en juego al elegir entre (1) y (2) es una elección entre apuestas sobre caballos o las opciones de voto sobre alguna propuesta legislativa ordinaria, la razón insuficiente podría ser la estrategia racional si usted ignora la información relevante, pues éstas son situaciones recurrentes y usted tendrá la oportunidad de elegir nuevamente y recuperarse de sus pérdidas. Entonces uno podría pensar legítimamente: "ganas algo y pierdes algo". Pero usted no puede pensar de este modo en la posición original, pues es una decisión en la que todas las perspectivas y elecciones futuras de uno se hallan en juego y no hay una segunda oportunidad de recuperar las pérdidas previas. Suponga entonces que usted esté eligiendo a qué sociedad ingresar, y que (1) es "el ganador toma todo", mientras que (2) protege las libertades de los individuos y provee un mínimo social. Hay dos clases en cada sociedad, *A* y *B*, las cuales representan *(A)* los desafortunados oprimidos y *(B)* la clase dominante en cada sociedad. Dado que el riesgo de ser *(A)*, un desafortunado, es 0.98, sería desde luego de lo más desafortunado suponer otra cosa, eligiendo de acuerdo con el principio de razón insuficiente, y terminando en *(A)*, la peor clase, en la sociedad de "el ganador toma todo".

CUADRO III.2

Elecciones	*Situaciones*		*Suma de la utilidad esperada suponiendo*
	(A)	*(B)*	*igual probabilidad*
(1)	–100	500	= 200
(2)	100	200	= 150

Los bayesianos estrictamente ortodoxos, como Harsanyi, afirman que el principio de razón insuficiente es la estrategia racional que ha de adoptarse en completa incertidumbre, no importa lo que esté en juego y sin tener en cuenta la gravedad de la elección. Pero ¿en qué sentido puede ser racional arriesgar (si uno puede evitarlo) las convicciones de conciencia más profundas, los compromisos morales y personales, todas las perspectivas futuras y la vida misma, en completa ignorancia de la probabilidad de los resultados y confiando en una estrategia de elección que carece en absoluto de *cualquier* base en la evidencia disponible? La elección parece completamente temeraria. El principio de razón insuficiente dice que, si no hay razón para asignar un conjunto de probabilidades en vez de otro, entonces deberíamos asignar la misma probabilidad a cada resultado.[25] Pero, si hay razón insuficiente para un conjunto de probabilidades en vez de otro, debería seguirse que no hay razón para asignar la misma probabilidad tampoco. Si toda asignación de probabilidad carece de base, entonces quizá lo racional sea no

asignar ninguna probabilidad en absoluto,[26] al menos bajo circunstancias de vida o muerte o cuando las perspectivas de vida de uno y todo aquello por lo que uno vive se hallan en juego y hay una opción aceptable que las garantiza.

Como no hay razón que surja del conocimiento de las circunstancias de elección que justifique asignar probabilidades iguales, las razones deben provenir de otro lado. Un argumento apela a la naturaleza recurrente de las situaciones de elección en completa incertidumbre: es más probable que la utilidad de uno sea maximizada en el tiempo cuando se supone siempre la probabilidad igual cuando surgen resultados completamente inciertos. Quizá esta estrategia tenga sentido cuando se trata de elecciones ordinarias en las que los peligros de la pérdida no son graves, y uno tiene la oportunidad de recuperar las pérdidas y elegir una y otra vez. Pero la elección hecha en la posición original es extraordinaria; es una especie de superelección de las condiciones de trasfondo en las que se harán todas las futuras elecciones. Más aún, es permanente y no hay manera de renegociar los principios que determinan las perspectivas de la propia vida cuando se ha tomado la decisión.

CUADRO III.3

Elecciones	*Situaciones (A y B)*		*Suma de la utilidad esperada a partir de información exacta*
(1)	−100(× 0.98)	500(× 0.2)	= −88
(2)	100(× 0.98)	200(× 0.2)	= 102

Otra razón en favor de la suposición de igual probabilidad es más teórica. Está fundamentada en una concepción de la razón práctica y sus demandas sistémicas. Es necesaria alguna suposición acerca de las probabilidades si hemos de poder comparar cualesquiera dos alternativas y construir una función de utilidad para una persona. Dado que con completa incertidumbre no hay más razón para hacer una asignación de probabilidades en vez de otra, las mismas asignaciones de probabilidad son todas igualmente arbitrarias. Si bien la igualdad de la arbitrariedad de las asignaciones de probabilidad no implica la igualdad de la probabilidad de los resultados,[27] aun así la probabilidad igual de los resultados parece ser la suposición menos arbitraria dado el requerimiento teórico de que se tiene que hacer *alguna* asignación de probabilidad para construir una función de utilidad.

Este argumento ilustra que son las razones teóricas de sistematicidad y completitud de la razón práctica, y no las exigencias normativas de la razón práctica misma, las que hablan en favor del principio de razón insuficiente. La suposición teórica es que la razón práctica debe ser completa en el sentido de que debe haber una elección racional sobre todas las opciones posibles, y que es

solamente haciendo alguna suposición de probabilidad que una función de utilidad puede ser construida para una persona y que puede hacerse una elección racional. Incluso si no hay una razón práctica independiente para suponer probabilidades iguales es (presuntamente) la suposición menos arbitraria para llevar a término la idea teórica de la sistematicidad completa de la razón práctica, que hay elección racional entre opciones sin ninguna indeterminación de la elección.

En favor de Rawls uno puede decir: con seguridad no es *prácticamente* racional suponer oportunidades iguales de terminar en cualquier posición *simplemente* por razones teóricas de preservar el sistema, cuando está decidiendo en completa ignorancia de los hechos en qué tipo de sociedad vivir, todas sus perspectivas futuras se hallan en juego y no hay una segunda oportunidad para recuperar las pérdidas en el caso de que ocurra lo peor. Es entonces enteramente cuestionable que la igualdad de probabilidades sea, desde luego, "la suposición menos arbitraria". Si se tiene que adoptar una suposición de probabilidad, ¿por qué no suponer una alta probabilidad de terminar en la peor posición cuando las consecuencias son tan graves como en la posición original? (Aquí es notable que el mismo Rawls, 20 años después, cuando trabajaba *Liberalismo político*, haya construido un argumento indicando cómo un utilitarista que busca maximizar la utilidad promedio podría seguir racionalmente la regla maximin en la posición original y elegir los dos principios de justicia [*JF*, 108-109].) Más aún, ¿por qué deberíamos aceptar que tenemos que empezar con una concepción de los requerimientos teóricos de la razón práctica que sustenta los argumentos utilitaristas que dependen de la suposición de probabilidades iguales: la idea de que hay una moralidad completamente racional y una elección racional para todas las decisiones posibles, morales o de otro tipo, sin ninguna indeterminación de la elección; y que la elección racional sólo puede hacerse suponiendo el principio de razón insuficiente bajo condiciones de completa incertidumbre? Éste es un asunto altamente complicado que depende de concepciones de la razón práctica en competencia. Un examen adicional de estos asuntos nos llevaría demasiado lejos.[28]

Esto representa a grandes rasgos, creo, el razonamiento detrás del argumento de Rawls en contra de adoptar el principio de razón insuficiente en la posición original.[29] Pero por sí mismo el rechazo de la suposición de equiprobabilidad en condiciones de incertidumbre completa no habla en favor de adoptar la estrategia maximin. Se necesitan dos condiciones adicionales para hacer del maximin una regla de elección racional. Estas condiciones son (2) que la elección hecha observando la regla maximin sea una alternativa aceptable con la que podemos vivir. No tiene mucho sentido elegir de forma conservadora si ello resulta en un inaceptable peor resultado que es sólo marginalmente mejor que cualquier otro posible peor resultado. Cuando se satisface esta condición, entonces, sin importar en qué posición termine uno al final, es por lo menos aceptable puesto

que las metas más importantes están aseguradas. La tercera condición para aplicar el criterio maximin de elección es (3) que todas las otras opciones tienen (peores) resultados con los cuales no podríamos aceptar vivir. Esto significa que, si hay alguna otra opción con un peor resultado que usted *pudiese* aceptar y con el que usted pudiese vivir, entonces el maximin no es una estrategia apropiada o racional.[30]

Rawls afirma que las tres condiciones para la estrategia maximin son satisfechas en la posición original cuando se hace la elección entre los principios de la justicia y el principio de utilidad (promedio y agregada). Debido a que todos los valores de uno, los compromisos y las perspectivas futuras, se hallan en juego en la posición original, y no hay esperanza de renegociar el resultado, una persona racional debería estar de acuerdo con los principios de la justicia en vez de con el principio de utilidad (promedio o agregada). Pues los principios de justicia implican que, no importa qué posición ocupe usted en la sociedad, tendrá los derechos y recursos necesarios para mantener sus compromisos valorados, para permitirle ejercitar sus capacidades racionales, para proseguir un amplio rango de concepciones del bien, y para ejercitar y desarrollar los poderes morales. No hay tal garantía con el principio de utilidad; todo está a disposición de cualquiera y sujeto a pérdida si ello es requerido por la suma mayor de utilidades. Las condiciones (2) y (3) para aplicar el maximin son entonces satisfechas en la comparación de la justicia como equidad con el principio de utilidad (promedio o agregada).

Frecuentemente se afirma que las partes de Rawls son "opuestas al riesgo". Rawls niega que las partes tengan una aversión psicológica al riesgo o la incertidumbre *(JF*, 88, 106-107). Argumenta, sin embargo, que es racional elegir como si uno fuese contrario al riesgo en las circunstancias excepcionales de elección en la posición original. Esto no es tan confuso como parece. El punto es simplemente que, si bien no hay nada racional acerca de una disposición fija a la aversión al riesgo, es no obstante racional en algunas circunstancias elegir conservadoramente y proteger ciertos intereses que tiene uno en contra de la pérdida o el compromiso. No es ser contrario al riesgo, sino racional, comprar, cuando se da la oportunidad, seguros automotrices, de salud, para el hogar y de vida contra accidentes o calamidades. La posición original es una situación similar a gran escala. Alguien que depende del principio de razón insuficiente en la posición original es tontamente temerario dada la gravedad de la elección en juego. No es ser opuesto al riesgo sino más bien enteramente racional, no estar dispuesto a apostar, ante la entera carencia de información acerca de las probabilidades, las libertades, las oportunidades y los recursos necesarios para perseguir los fines y compromisos más preciados, todo en aras de obtener marginalmente un mayor ingreso y riqueza que pudiera estar disponible en una sociedad gobernada por el principio de utilidad.[31]

Rawls exhibe la fuerza del argumento maximin en su discusión de la libertad

de conciencia. Dice (*TJ*, secc. 33) que una persona que está dispuesta a poner en riesgo el derecho a mantener y practicar sus convicciones de conciencia religiosas, filosóficas y morales, todo en aras de obtener beneficios agregados inciertos mediante el principio de utilidad, no sabe qué significa tener creencias de conciencia o al menos no toma tales creencias en serio.[32] Una persona racional con convicciones acerca de lo que da significado a la vida no está dispuesta a negociar ni a apostar el derecho a esas convicciones. Después de todo, ¿cuál podría ser la base para la negociación, pues qué podría importar más? Desde luego, algunas personas (quizá los hedonistas genuinos o los nihilistas) pueden no tener *ninguna* convicción de conciencia, y estar simplemente dispuestos a actuar para maximizar la satisfacción de cualesquiera que sean los deseos que tienen en el momento. Pero detrás del velo de ignorancia nadie sabe quién es esta persona, y no hay bases para hacer ninguna suposición. Las partes deben tomar en cuenta que podrían tener convicciones y valores que no están dispuestos a comprometer. (Además, incluso los hedonistas encuentran significado en una no adulterada búsqueda del placer o en la vida disoluta. ¿Qué pasaría si eligiesen el principio de utilidad y terminasen en una sociedad puritana?) Así que sigue siendo irracional poner en riesgo las libertades básicas eligiendo el principio de utilidad en lugar de los principios de justicia.

Para cerrar esta discusión del argumento maximin, considere una objeción diferente que se hace frecuentemente en defensa del utilitarismo. Se argumenta que las partes en la posición original deberían entender, sin conocer ningún hecho específico, que en una sociedad utilitarista la mayoría de las personas se encontrará bastante bien, con sólo una pequeña porción en circunstancias inaceptables, pues si demasiadas personas estuviesen insatisfechas, la utilidad total no sería maximizada. Más aún, es enteramente probable que la mayoría de las personas en una sociedad que sigue el principio de diferencia sólo se hallará marginalmente mejor que los que se hallan en las peores condiciones, y que todo mundo será moderadamente pobre. Conociendo estos hechos, las partes en la posición original serían tontas al elegir la justicia como equidad.[33]

Estipulemos que las partes saben que es muy probable que los más favorecidos en una sociedad utilitarista sean más ricos que los más favorecidos bajo la justicia como equidad —después de todo, el utilitarismo permite mayores desigualdades en riqueza que la justicia como equidad—. Incluso puede ser estipulado que si las partes eligen el principio de utilidad muy probablemente terminarán económicamente mejor que peor. (Sin embargo, esto es más dudoso, pues la historia demuestra que, con la ayuda de la religión, los pobres aprenden más rápidamente a aceptar y contentarse con su estado subordinado.) El problema con la objeción es que, primero, elegir el principio de utilidad no hace nada para calmar la fundamental preocupación de las partes de que sus libertades básicas (practicar su religión, o votar, o asociarse libremente con otros) habrán de ser protegidas de intercambios en el nombre de una mayor

prosperidad económica para la sociedad como un todo. Segundo, dada la forma en que funcionan los sistemas económicos, es de lo más *improbable* —de hecho prácticamente imposible— que el principio de diferencia vaya a resultar en una economía en la que los menos favorecidos se hallen mejor, donde todos los demás se hallen sólo marginalmente mejor que ellos y todos sean pobres. Sostener otra cosa parece hacer la (falsa) suposición conservadora de que los esfuerzos serios por hacer lo mejor para extraer a los más pobres de su pobreza probablemente van a terminar empobreciendo a todos los demás, y que la pobreza es un hecho ineludible de la existencia humana. Pero la elección del principio de diferencia descansa en la suposición de que la pobreza no es endémica a las sociedades, que podemos elevar la posición de los menos favorecidos sin sacrificar la prosperidad general, y desde luego que la prosperidad general, la eficiencia económica, y el aprovechamiento de la organización de la tecnología son condiciones para elevar el ingreso y la riqueza de los menos favorecidos (véase *TJ*, 147).

Las tensiones del compromiso

La concentración de los críticos en el argumento maximin de Rawls ha oscurecido otros tres argumentos que da Rawls para apoyar la justicia como equidad (todos en *TJ*, secc. 29). Cada uno de éstos depende del concepto de una "sociedad bien ordenada"; dos de ellos también dependen de la idea de estabilidad. El primero de los tres argumentos de Rawls resalta la idea de que la elección en la posición original es un acuerdo, e incluye ciertas *tensiones de compromiso*.[34]

Se objeta frecuentemente que no hay un acuerdo genuino en la posición original, pues el espeso velo de ignorancia priva a las partes de todas las bases para la negociación (véase *TJ*, 135-136). Pero en ausencia de negociación, se dice, no puede haber contrato. Pues los contratos deben incluir la negociación y el *quid pro quo* —algo dado por algo recibido (llamado "consideración" en la ley común)—. ¿Cómo puede uno negociar sin saber qué tiene que ofrecer o ganar en el intercambio? Así (concluye la objeción) la posición original de Rawls no incluye un contrato real, sino más bien, puesto que las partes son todas "descritas del mismo modo", es en realidad la elección racional de una persona. Rawls comete entonces un error al sostener que su argumento incluye un contrato social.[35]

Respondo a esta objeción: primero, la ley común ve en un intercambio de promesas o compromisos una "consideración" *quid pro quo*, suficiente para dar validez a un contrato. Las partes intercambian promesas en la posición original porque se comprometen mutuamente a vincularse en los términos de su acuerdo, hasta el grado de que no permitirían su renegociación si las circunstancias resultaran diferentes de lo esperado. "Aun así, no hay bases para

la negociación”, dice la objeción. Pero no todos los contratos o acuerdos deben contener algo que se parezca a la negociación económica entre partes con intereses en conflicto, por ejemplo, los contratos matrimoniales, o acuerdos por miembros de una iglesia, unión u otras asociaciones en metas y búsquedas compartidas. Los pactos entre miembros de un grupo que comparten los mismos propósitos básicos no son como las negociaciones económicas —el pacto del *Mayflower*, por ejemplo, era un entendimiento mutuo y un compromiso compartido para perseguir metas comunes—. Mediante su pacto, las partes ponen en claro para sí mismas y para otros lo que están por hacer, y se vinculan en la persecución de sus ambiciones compartidas. Es mediante un similar entendimiento y un mutuo compromiso previo compartidos que las partes en la posición original de Rawls entran en un pacto social. Mediante su acuerdo, establecen las condiciones para las instituciones sociales y políticas y se comprometen en términos generales de cooperación a perpetuidad. Cada uno está de acuerdo solamente con la condición de que los otros también lo estén, y todos se vinculan permanentemente en relaciones sociales y políticas para lograr ciertos propósitos comunes así como sus intereses individuales.

Esto es típico de la tradición del contrato social. Para cada uno de los principales predecesores históricos de Rawls, el contrato social no se asemeja a una negociación económica, sino que fue una especie de compromiso previo mutuo diseñado para alcanzar propósitos comunes así como los intereses de cada individuo. Para Hobbes, el contrato social es un pacto de autorización mutua en el que cada persona está de acuerdo en autorizar a un soberano para ejercer poderes casi absolutos, necesarios para poner en vigor las reglas de la justicia que Hobbes llama “las leyes de la naturaleza”. En Locke el contrato social es un acuerdo para formar y unirse a un cuerpo legal, el “cuerpo político” o “el pueblo”, al cual se le otorga la responsabilidad de crear una constitución política y un gobierno que ejerza el poder político que se le ha conferido en beneficio del Pueblo. El contrato social de Rousseau es un acuerdo desde el punto de vista de ciudadanos libres e iguales, en el que cada uno delibera y trata de expresar la “voluntad general” de ciudadanos libres e iguales. Esto sugiere que la objeción del “no contrato” dirigida contra Rawls está basada en un mal entendimiento de la doctrina del contrato social.

El entendimiento de la posición original como un compromiso previo mutuo indica por qué puede correctamente decirse que incluye un contrato o acuerdo. Por acuerdo mutuo, y con la condición de que otros lo hagan también, todas las partes se comprometen por adelantado con principios de justicia a perpetuidad. Su compromiso previo con la justicia se refleja por el hecho de que, una vez que estos principios se encarnan en instituciones, no hay medios legales que permitan a nadie apartarse de los términos de su compromiso. Como resultado, las partes tienen que tomar seriamente las obligaciones legales y las sanciones sociales en las que incurrirían como resultado de su acuerdo, pues no hay

retorno a la situación inicial.

Rawls otorga especial intensidad a este compromiso haciendo que sea una condición que las partes no puedan elegir y acordar principios de mala fe; tienen que ser capaces no sólo de vivir con los principios de justicia, sino también de respaldarlos una vez que estén en sociedad. Esencial al argumento de Rawls en favor de la estabilidad es la suposición de *sujeción voluntaria* a los requerimientos de la justicia. Es esto lo que quiere decir con "las tensiones del compromiso". Las partes están eligiendo principios para una sociedad bien ordenada en la que se supone que todos tienen un sentido de justicia: aceptan los principios de justicia y quieren actuar conforme lo demandan estos principios. Dada esta restricción, las partes sólo pueden elegir principios que ellas creen que serán capaces de aceptar y a los cuales serán capaces de sujetarse, pase lo que pase. Una parte entonces no puede arriesgarse con principios a los que sabe que tendrá dificultad para sujetarse voluntariamente. Estaría haciendo un acuerdo de mala fe y esto es excluido por las condiciones de la posición original.

Rawls sostiene que estas "tensiones del compromiso" creadas por el acuerdo de las partes favorecen fuertemente los principios de justicia por encima de los principios de utilidad y otras concepciones teleológicas. Pues la libertad y las necesidades básicas de todos son satisfechas por los principios de justicia debido a su naturaleza igualitaria. Dada la carencia de estas garantías por el principio de utilidad, es mucho más difícil para aquellos que terminan peor en una sociedad utilitarista aceptar voluntariamente su situación y comprometerse con el principio de utilidad. Es rara la persona que, libre y sin resentimiento, puede sacrificar sus perspectivas de vida para que los más favorecidos puedan tener incluso mayores comodidades, honores y disfrutes. Esto es exigir demasiado de nuestras capacidades para la benevolencia humana. Requiere una especie de compromiso que las personas no pueden hacer de buena fe, pues ¿quién puede voluntariamente apoyar leyes que van en detrimento de uno mismo y de las personas que a uno más le importan? Además, ¿por qué deberíamos alentar tales disposiciones serviles y la acompañante falta de autoestima? Los principios de justicia, en contraste, se adaptan mejor a los intereses de cada uno, su deseo de autoestima y sus capacidades morales naturales para reconocer recíprocamente y respetar los intereses legítimos de otros al mismo tiempo que promueven libremente su propio bien. Las tensiones del compromiso sufridas por el acuerdo en la posición original proveen razones fuertes a las partes para elegir los principios de justicia y rechazar los riesgos de elegir los principios de utilidad promedio o agregada.

Estabilidad, publicidad y autoestima

El argumento de las tensiones del compromiso de Rawls depende explícitamente de una característica rara vez notada de su argumento: incluye en efecto dos

contratos sociales. Primero, agentes hipotéticos situados igualmente en la posición original unánimemente acuerdan los principios de justicia. Este argumento ha atraído la mayor atención de los críticos de Rawls. Pero el acuerdo hipotético en la posición original está diseñado sobre la aceptabilidad general de una concepción de la justicia por personas libres e iguales con un sentido de justicia en una sociedad bien ordenada. “La razón para invocar el concepto de contrato en la posición original yace en su correspondencia con las características de una sociedad bien ordenada [que] requiere [...] que todo mundo acepte, y sepa que los otros aceptan, los mismos principios de justicia”.[36] Para que las partes hipotéticas en la posición original se pongan de acuerdo sobre los principios de la justicia debe haber una alta probabilidad de que personas reales, dada la naturaleza humana y hechos generales acerca de las sociedades, puedan también ponerse de acuerdo y actuar sobre los mismos principios, y que una sociedad estructurada por estos principios sea factible y pueda durar. Éste es el requisito de *estabilidad*. El argumento de Rawls en favor de la estabilidad de la justicia como equidad ha atraído pocos comentarios. Pero es crucial para entender la postura de Rawls.

Rawls expresa este segundo requerimiento contractualista mediante la condición de que los principios de justicia sean acordados entre partes en la posición original sólo si pudieran ser aceptados generalmente dentro de y permanecer estables bajo las condiciones de una “sociedad bien ordenada”, ordenada de acuerdo con aquellos mismos principios. La de una sociedad bien ordenada es una idea central en la teoría de Rawls. Dice: “el estudio comparativo de las sociedades bien ordenadas es, creo, el esfuerzo teórico central de la teoría moral”.[37] La idea de una sociedad bien ordenada proporciona una manera de poner a prueba si las concepciones morales de la justicia son consistentes tanto con la teoría psicológica y social como con una concepción razonable del bien humano. Si una concepción de la justicia no es factible, dada la naturaleza humana y las posibilidades de la cooperación social, ni compatible con el bien humano, ello es una razón convincente para que las partes rechacen esa concepción en la posición original.

Para Rawls, las características principales en una *sociedad bien ordenada* son: *1)* todos aceptan la misma concepción pública de la justicia, y su aceptación general es de conocimiento público; *2)* las leyes e instituciones de la sociedad se adecuan a esta concepción, y *3)* todos tienen un sentido efectivo de justicia, el cual los conduce a querer someterse a la concepción de la justicia. Estas características formales de una sociedad bien ordenada especifican un tipo de mundo social ideal.[38] Pues es deseable que las personas conozcan y acepten libremente los principios de justicia que regulan las instituciones sociales básicas y configuran sus caracteres e intereses.

El requerimiento de la *estabilidad* dice que las partes en la posición original han de elegir principios que habrán de ser factibles y duraderos dentro de una

sociedad bien ordenada. Vale la pena recalcar que Rawls no está ocupado con la estabilidad en el sentido de paz y tranquilidad por sí misma. La estabilidad de una sociedad muy injusta u opresiva vale poco si su desestabilización resulta en una sociedad sustancialmente más justa sin grandes pérdidas de vida. El requerimiento de Rawls se refiere a la estabilidad de una sociedad presuntamente *justa* (o "bien ordenada"). Más aún, la estabilidad depende de que los miembros de la sociedad tengan ciertos motivos morales; no es el resultado de un *modus vivendi* entre personas interesadas en sí mismas sin consideración por la justicia. Una concepción de la justicia es entonces *estable* para Rawls cuando "los que toman parte en estas disposiciones [justas] adquieren el correspondiente sentido de la justicia y el deseo de cumplir su obligación manteniéndolas" *(TJ*, 411). Posteriormente, en *Liberalismo político*, Rawls usa el término "estable por las razones correctas" para distinguir la estabilidad basada en el sentido de justicia de las personas de la estabilidad como un *modus vivendi*, como se encuentra en las doctrinas hobbesianas del contrato *(PL*, 350; *CP*, 589). Una concepción de la justicia es relativamente más estable que otra mientras más dispuestas estén esas personas a observar sus requerimientos en condiciones de una sociedad bien ordenada. La cuestión de la estabilidad planteada en *Teoría de la justicia* es: ¿qué concepción de la justicia es más probable que toque nuestras sensibilidades morales y nuestro sentido de justicia, y que afirme nuestro bien? Esto requiere una investigación sobre la psicología moral y el bien humano.

Aunque Rawls no discute extensamente la estabilidad hasta la tercera parte de *Teoría*, inicialmente apela a la idea en los restantes argumentos a partir de la posición original (en la primera parte, secc. 29) para argumentar en contra del utilitarismo y el perfeccionismo. Éstos son los argumentos *1)* a partir de la publicidad de la estabilidad, y *2)* a partir de la autoestima y la estabilidad.

1) Rawls afirma que es improbable que el utilitarismo, el perfeccionismo y otras concepciones "teleológicas" sean libremente aceptables para muchos ciudadanos cuando se hacen *públicas* en las condiciones de una sociedad bien ordenada.[39] Recuérdese la *condición de publicidad* analizada antes: una característica de una sociedad bien ordenada es que los principios reguladores de justicia son conocidos y se apela a ellos públicamente como base para decidir leyes y justificar instituciones básicas. Una concepción de la justicia que no puede satisfacer esta condición ha de ser rechazada por las partes. Rawls sostiene que con la publicidad la justicia como equidad permanece más estable que el utilitarismo,[40] pues el conocimiento público de qué razones de utilidad promedio (o agregada) han de determinar la distribución de beneficios y cargas comprensiblemente conduciría a los que se hallan menos favorecidos a objetar y resentir su situación. Después de todo, su bienestar e intereses se están sacrificando en aras del mayor bien de aquellos que son más afortunados y tienen más; es demasiado esperar de

la naturaleza humana que las personas acuerden y abracen libremente tales términos de cooperación.[41] En contraste, los principios de justicia están diseñados para promover recíprocamente la posición de todos; quienes se hallan mejor no obtienen sus logros a costa de los menos favorecidos. "Puesto que se afirma el bien de todos, todos tienden a mantener el esquema" *(TJ*, 171). Es una característica de nuestra psicología moral que normalmente llegamos a crear un apego hacia personas e instituciones que se preocupan por nuestro bien; más aún, tendemos a desarrollar resentimientos hacia aquellas personas e instituciones que actúan de manera contraria a nuestro bien. Como argumenta Rawls extensamente en el capítulo VIII de *Teoría de la justicia*, la justicia como equidad está de acuerdo con los principios de reciprocidad de la psicología moral que son característicos del desarrollo moral de los seres humanos.

2) La condición de publicidad es también crucial para el argumento final de Rawls en favor de los principios de justicia en el §29 de *Teoría de la justicia*, a partir de la autoestima *(TJ*, 171-175). Estos principios, cuando son públicamente conocidos, dan un mayor apoyo al sentido de autoestima de los ciudadanos que el que dan los principios utilitaristas y perfeccionistas. Rawls dice que la autoestima es "tal vez el bien primario más importante" *(TJ*, 398), puesto que son pocas las cosas que vale la pena hacer si una persona tiene un sentido muy pequeño de su propio valor o ninguna confianza en sus habilidades para llevar a cabo un plan de vida que valga la pena. Las partes en la posición original procurarán entonces elegir principios que garanticen de la mejor manera su sentido de autoestima. Ahora bien, la justicia como equidad, al proteger la prioridad de las libertades básicas iguales y las oportunidades equitativas, garantiza el estatus de todos como *ciudadanos libres e iguales:* debido a las libertades políticas iguales, no hay "ciudadanos pasivos" que deban depender de otros para proteger políticamente sus intereses, y con oportunidades equitativas no hay peligro de que las posiciones sociales deseables estén cerradas para ellos o para aquellos con quienes se identifican. Más aún, el segundo principio asegura poderes y recursos adecuados para todos, para hacer que valgan la pena las libertades básicas iguales de todos. Tiene el efecto de hacer independientes social y económicamente a los ciudadanos, para que nadie necesite estar subordinado a la voluntad de otro. Los ciudadanos pueden entonces considerarse y respetarse entre sí como iguales, y no como amos o subordinados. Libertades básicas iguales, justa igualdad de oportunidades e independencia política y económica son primarios entre las bases de autoestima en una sociedad democrática. Pues, en la ausencia de una religión generalmente aceptada u otro sistema compartido de valores integrales, las personas se confrontan entre sí principalmente como ciudadanos. Las partes en la posición original deberían entonces elegir los principios de la justicia sobre el utilitarismo y otras concepciones teleológicas, tanto para garantizar su sentido de autoestima como para procurar el mismo para otros, garantizando así una mayor estabilidad general.[42]

Rawls depende sustancialmente de la condición de publicidad para argumentar contra el utilitarismo y el perfeccionismo. Dice que la publicidad "surge naturalmente del punto de vista contractual" *(TJ*, 132). En *Teoría de la justicia* pone mucho peso sobre la publicidad en última instancia porque piensa que dar a las personas conocimiento de las bases morales de las leyes coercitivas es una condición para que las reconozcan y respeten plenamente como agentes morales y racionales responsables. Mediante la publicidad de los primeros principios, las personas tienen conocimiento de las razones reales de sus relaciones sociales y políticas y de las influencias formativas de la estructura básica en sus caracteres, planes y perspectivas.[43] En una sociedad bien ordenada con una concepción pública de la justicia no hay necesidad de una "moralidad esotérica" que debiera estar (como dice Sidgwick del utilitarismo) confinada a "unos cuantos iluminados". Más aún, los principios públicos de justicia pueden servir a los agentes en su razonamiento práctico y proveer a los ciudadanos democráticos una base común para el argumento y la justificación políticos. Estas consideraciones sustentan la defensa que hace Rawls posteriormente de que tener conocimiento de los principios que determinan las bases de las relaciones sociales es una precondición para la libertad de los individuos.[44] Para Rawls se trata no simplemente de la ausencia de restricciones externas (libertad "negativa"), sino del ejercicio de los poderes y de las habilidades que permiten a los individuos tener plena responsabilidad de sus vidas. La plena publicidad es una condición de las autonomías moral y racional de las personas, las cuales son valores importantes o bienes intrínsecos hechos posibles por la justicia como equidad (más sobre autonomía en el capítulo V.)

El argumento en favor del principio de diferencia

El criterio de la regla de elección maximin requiere que las partes en la posición original se enfoquen en la peor posición, y de modo similar el principio de diferencia dice que la sociedad ha de luchar para hacer que los menos favorecidos se hallen lo mejor que sea factible. Uno podría entonces pensar que la regla de elección maximin conduce directamente a la elección del principio de diferencia. Rawls en *Teoría de la justicia* alienta esta impresión al discutir el principio de diferencia extensamente en la sección 26, inmediatamente después del argumento maximin en favor de la justicia como equidad sobre la utilidad promedio (véase *TJ*, 152-156). Rawls incluso llamó al principio de diferencia "el criterio maximin de equidad distributiva" en un punto.[45] Pero, en última instancia, la regla de elección maximin no puede ser usada para justificar el principio de diferencia *(JF*, 43n.). Pues, cuando la justicia como equidad es comparada con "concepciones mixtas" de justicia económica que proveen para las libertades básicas y un mínimo social, las condiciones para aplicar el maximin no son plenamente satisfechas. La tercera condición dice que no puede haber

más de *una* opción aceptable para la elección. Si hay una segunda opción cuya posición menos aventajada sea una que las personas racionales pueden aceptar y con la que pueden vivir, entonces la regla maximin no es una regla de decisión racional. Pues, en este caso, ya no implica graves riesgos a las perspectivas futuras.

Una concepción mixta combina el principio de libertades básicas iguales junto con un principio de justicia distributiva distinto del segundo principio de Rawls (véase *TJ*, 124 y secc. 49). Por ejemplo, en vez de decidir el mínimo social del principio de diferencia, una concepción mixta permite que sea determinado democráticamente de acuerdo con las intuiciones morales de los ciudadanos de lo que es un estándar de vida adecuado; por encima y más allá de este mínimo social, la sociedad aplica el principio de utilidad promedio para decidir la distribución de ingresos y riqueza. Rawls llama a éste "principio de utilidad restringida", porque la búsqueda de la utilidad social está restringida por las libertades básicas, las oportunidades iguales y un mínimo social fijo. Ésta es una de las varias "concepciones mixtas" posibles que combinan el primer principio de justicia con un principio de justicia distributiva distinto del principio de diferencia *(TJ*, 124). Otro ejemplo de una concepción mixta, que podría llamarse "perfeccionismo restringido", combina un principio perfeccionista con un mínimo social, libertades básicas y oportunidades iguales. Desde el punto de vista de la posición original, estas y otras concepciones mixtas que proporcionan un mínimo social son, a diferencia de la utilidad irrestricta del perfeccionismo, inaceptables. Pues no importa cuál sea la posición social de uno en una sociedad gobernada por estas concepciones mixtas, están garantizadas las necesidades básicas junto con los derechos y las libertades básicas.

Rawls concede que "las concepciones mixtas son más difíciles de refutar que el principio de utilidad", puesto que "los sólidos argumentos que se derivan de la libertad no pueden utilizarse como antes" *(TJ*, 292). Discute las concepciones mixtas en *Teoría de la justicia*, sección 49, y les dedica más atención después en *Justice as Fairness: A Restatement* (secc. 36 y ss.). Rawls elabora un argumento principal en favor del principio de diferencia y varios argumentos específicos en contra del principio de utilidad restringida. El principal argumento en favor del principio de diferencia depende de la idea de *reciprocidad:* en una sociedad estructurada por el principio de diferencia, las ganancias no se hacen a costa de otros; en contraste, la utilidad restringida, incluso si provee un mínimo social, aún permite pérdidas para los menos favorecidos, de tal manera que los más favorecidos puedan prosperar. Tal situación, sostiene Rawls, será inaceptable para personas libres e iguales en una sociedad bien ordenada.

Robert Nozick se queja de que Rawls comete una petición de principio cuando dice que, bajo el principio de diferencia, las ganancias de algunos no se hacen a costa de las de otros. Pues, comparado con la distribución del *laissez-faire* capitalista que resulta del principio de dotación de derechos de Nozick, los menos

favorecidos bajo el principio de diferencia *sí* ganan a costa de los que se hallan bien, quienes deben ser obligados a pagar impuestos para beneficiarlos. Esto sugiere que la pregunta "¿quién gana a costa de quién?" no puede ser respondida sin suponer un punto de referencia para la comparación. Claramente, si usamos cualquier otra cosa que no sea el *statu quo* (el cual pocos piensan que es completamente justo) como punto de referencia para la comparación, entonces de acuerdo con cualquier estándar que no sea el de la eficiencia de Pareto, algunos deben perder para que otros puedan prosperar si es que ha de hacerse justicia distributiva. Esto es verdadero incluso en los principios de dotación de derechos libertarios de Nozick, los cuales, si fueran promulgados, requerirían transferencias masivas de los menos favorecidos a los más favorecidos (eliminando los derechos sociales que los menos favorecidos reciben ahora). ¿Por qué entonces el principio de diferencia no viola también la máxima de injusticia distributiva de Rawls, a saber, que se requiere que algunos sufran para que otros puedan prosperar? No la viola porque Rawls no supone ni el *statu quo* ni una distribución libertaria de derechos, sino un *punto de referencia de igualdad* como la posición relevante para las comparaciones para determinar si las personas mejoran o empeoran. Pero esto no es suficiente porque también otros estándares pueden satisfacer esta condición (incluyendo la eficiencia de Pareto, *TJ*, §12), y Rawls todavía diría que algunos (los menos favorecidos) están hechos para sacrificarse de tal modo que otros puedan prosperar. Para satisfacer plenamente el criterio de reciprocidad distributiva de Rawls, las ganancias para aquellos que se hallan mejor se justifican sólo si también benefician a los menos favorecidos, y los benefician al máximo.

Nuevamente, la mejor manera de entender la idea de reciprocidad que Rawls incorpora en el principio de diferencia es refiriéndose a la figura 6 en *Teoría de la justicia* (secc. 13) y a la figura 1 en *Justice as Fairness* (p. 62). El principio de diferencia requiere que la distribución de los poderes, prerrogativas y recursos económicos ponga al menos favorecido en el punto más alto sobre la curva eficiente de producción, *D*, el punto más cercano a una distribución igual. En *D* y todos los puntos anteriores sobre la curva, las mejorías para los más favorecidos están siempre acompañadas por mejorías a los menos favorecidos y viceversa. Por ende, con todos los incrementos al producto social, nadie gana en un punto a costa de los otros.

Aquí es importante distinguir la reciprocidad del principio de diferencia de un principio de eficiencia de Pareto que también utiliza la igualdad como punto de referencia. Suponiendo que se eliminan las externalidades, los principios de dotación de derechos de Nozick, aunque esto no es necesario, no obstante podrían satisfacer la eficiencia de Pareto a partir de un punto de referencia de igualdad (suponiendo que en condiciones ideales de competencia perfecta de intercambio y regalos no se hacen transferencias a menos que algunos se beneficien y nadie quede en desventaja). Pero, desde luego, los principios de

dotación de derechos *laissez-faire* son compatibles con enormes ganancias para los más favorecidos, mientras que los menos favorecidos ganan sólo mínimamente, si es que ganan. Esto es "filtración", que es muy diferente del principio de diferencia. Pues el principio de diferencia requiere que los ricos no ganen a menos que ello beneficie a los menos favorecidos, pero no viceversa; más aún, ha de beneficiar al máximo a los menos favorecidos o más que cualquier otro arreglo. En contraste, el *laissez-faire* de filtración tiene la tendencia opuesta: en efecto, el pobre no puede ganar a menos que el rico se beneficie en gran medida si no es que al máximo, así como las ganancias del rico no necesitan beneficiar al pobre en absoluto. (Desde luego, dadas las condiciones actuales de declinación de los niveles salariales reales, el desempleo y otros fenómenos de mercado del mundo real, las ganancias para los que se hallan mejor frecuentemente son en desventaja del pobre, así que ni siquiera satisfacen el criterio de Pareto.) Hay, entonces, varios modos de satisfacer alguna idea de reciprocidad, y la reciprocidad bajo el principio de diferencia es muy estricta. La reciprocidad estricta bajo el principio de diferencia requiere que el grado en el que cualquiera se beneficie esté condicionado por las ganancias máximas de los menos favorecidos: el requerimiento no es simplemente que se diseñen los cambios incrementales de las leyes y políticas dentro de los sistemas económicos existentes (tal como el de los Estados Unidos) para beneficiarlos más que las leyes y políticas alternativas; también el sistema económico como un todo debe estar diseñado de tal manera que les vaya mejor de lo que les iría a los menos favorecidos en cualquier otro sistema económico (consistente con las libertades básicas y la justa igualdad de oportunidades). La reciprocidad de la filtración del *laissez-faire*, en contraste, es laxa; mientras que todos se pueden beneficiar del sistema económico (comparado con la inexistencia de un sistema económico), los ricos se benefician al máximo, potencialmente hasta el punto en que los menos favorecidos sólo mejoran marginalmente en comparación con lo que mejorarían si no hubiera ningún sistema económico en absoluto.

El tipo de reciprocidad proporcionada por el principio de utilidad restringida es también más robusto que los principios de dotación de derechos libertarios, pues garantiza un mínimo social. En el capítulo II vimos que Rawls identifica la utilidad restringida con el Estado de bienestar capitalista que prevalece en la mayoría de las democracias occidentales. En el Estado de bienestar capitalista todos tienen garantizado un mínimo social, pero más allá de este punto, la riqueza y el ingreso son generados y distribuidos (al menos en teoría) para maximizar la riqueza general y, con ello, presumiblemente, la utilidad general. Todos se benefician de este sistema en tanto que todos están mejor de lo que estarían presumiblemente bajo la igualdad perfecta. Pero, aún así, las ganancias de los más favorecidos no necesitan promover la posición de los menos favorecidos y, desde luego, a veces llegan a costa de los menos favorecidos en tanto que sus ganancias incrementan la utilidad general. La concepción mixta de

utilidad restringida que se halla implícita en el Estado de bienestar capitalista puede ser representada por el punto B = Bentham de la figura III.1, y en *Justice as Fairness*, p. 62.

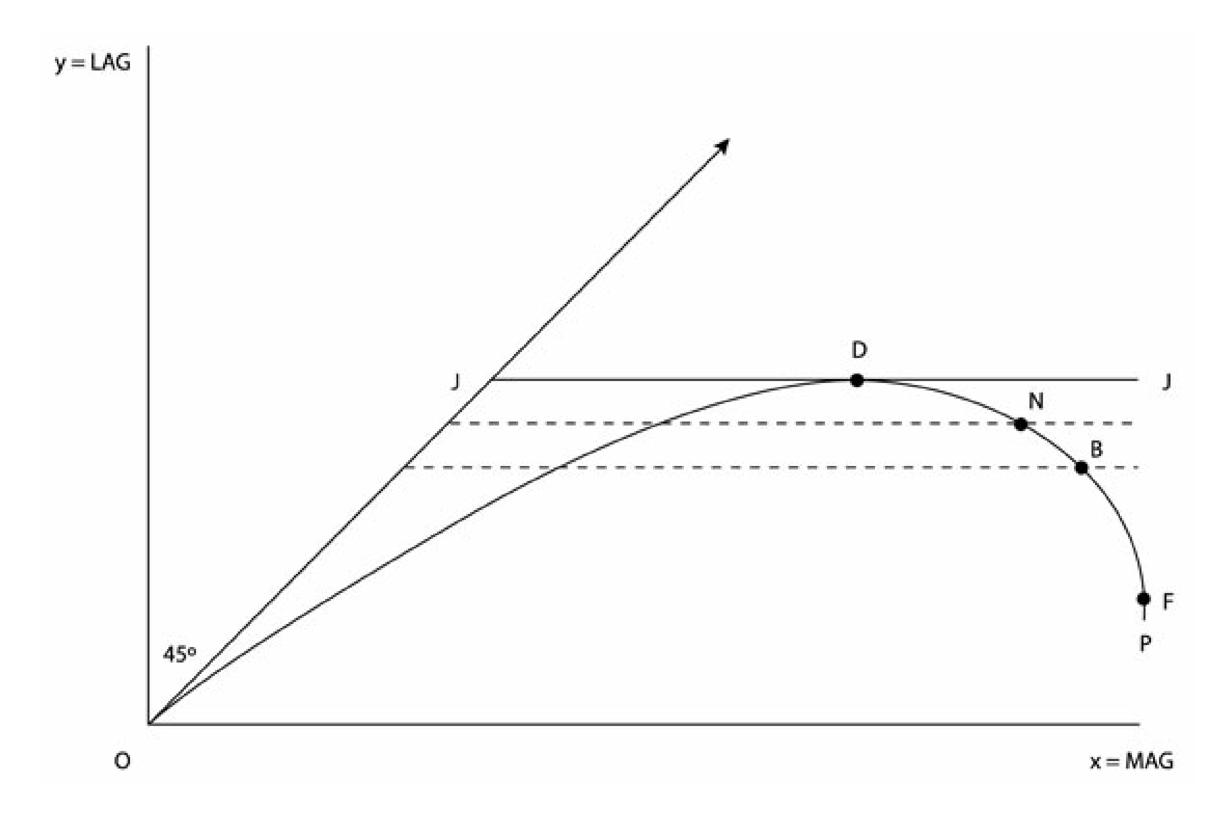
¿Qué tiene que ver el argumento a partir de la reciprocidad con la posición original? El argumento de Rawls a partir de la reciprocidad en favor del principio de diferencia y en contra de la utilidad restringida no puede ser simplemente una apelación a nuestras intuiciones de equidad. Pues, en la posición original misma, las consideraciones de equidad técnicamente no motivan a las partes. Son movidas a estar de acuerdo con el principio de diferencia sólo por consideraciones racionales, en este caso principalmente debido a la preocupación por su propia autoestima, por razones de estabilidad, y considerando las tensiones del compromiso. Así que ¿por qué deberían las partes en la posición original preocuparse por la estricta reciprocidad de tipo implícito en el principio de diferencia? Compare el principio de diferencia con el principio de utilidad restringida: una vez que se alcanza el mínimo social, no hay nada en el principio de utilidad restringida que garantice que los menos favorecidos habrán de beneficiarse con algún tipo de ganancias de los más favorecidos. Desde luego, la utilidad restringida permite ganancias para aquellos más favorecidos, incluso si va en desventaja de los menos favorecidos —por ejemplo, una tasa salarial en declive, pues el desempleo para trabajadores no calificados ante una oferta creciente de trabajo o una demanda decreciente de trabajo frecuentemente beneficia a los propietarios y a los consumidores, pero no a los trabajadores menos favorecidos—. Es verdad que con la utilidad restringida los menos favorecidos pueden hallarse mejor que en condiciones de igualdad —se realiza en este sentido un débil sentido de reciprocidad— pero entonces no hay una tendencia consistente hacia la reciprocidad, pues, una vez que se satisface el mínimo social, es tan probable que los menos favorecidos no ganen nada como que se beneficien con ganancias adicionales de los más favorecidos. (Compárese esta situación con las extraordinarias alzas en la riqueza nacional y el ingreso mediano en los Estados Unidos desde la década de 1990, al mismo tiempo que la tasa de pobreza se ha incrementado y los estándares de vida de los menos favorecidos han declinado.)

La conjetura de Rawls (basada en evidencia empírica válida juzgando a partir de circunstancias contemporáneas) es que en el Estado de bienestar capitalista, estructurado por la utilidad restringida, es más probable que los menos favorecidos se desanimen y se frustren con su situación, pues saben que su bienestar es ignorado y frecuentemente sacrificado para que pueda prosperar la mayoría de los ciudadanos. Mientras que la estabilidad como *modus vivendi* se mantiene entre los menos favorecidos (sujeta a perturbaciones periódicas quizá en el caso de excesivo desempleo), aún así es probable que los menos favorecidos se retraigan de la participación activa en la política y en la vida pública; pues justificadamente se sienten abandonados por la sociedad y es como si no

tuvieran nada que ganar por las mejoras de la prosperidad social y en la vida pública. Esto es un fenómeno demasiado familiar en los modernos Estados capitalistas de bienestar tales como el nuestro, comprobable en la gran carencia de participación política de los miembros más pobres de la sociedad. Puede ser que el capitalismo del Estado de bienestar sea estable, pero es la estabilidad de la indiferencia o la desesperanza entre los menos favorecidos, no la estabilidad por las razones correctas fundada en la afirmación por ciudadanos iguales de las instituciones sociales a partir de un sentido de la justicia. Debido a su falta de autoestima en el Estado de bienestar capitalista, y a las excesivas exigencias que impone sobre las sensibilidades morales, los menos favorecidos son incapaces de afirmar voluntariamente el principio organizador de la sociedad a partir de su sentido de la justicia. El principio de utilidad restringida pone entonces excesivas tensiones de compromiso sobre los menos favorecidos, socava su sentido de autoestima y hace que resientan su situación. Debido a estos problemas, las partes en la posición original no pueden de buena fe afirmar racionalmente la utilidad restringida y el Estado de bienestar capitalista cuando tienen la alternativa del principio de diferencia (véase *JF*, 128-129). Esto reconstruye lo que parece ser el principal argumento de Rawls en favor del principio de diferencia.

Para reforzar este argumento, Rawls examina otras tantas limitaciones del principio de utilidad restringida (véase *JF*, secc. 38). Entre éstas se encuentran: *1)* la indeterminación e incertidumbre del principio de utilidad y los problemas que esto ocasiona cuando se aplica como una concepción pública de la justicia. En tanto que no haya una medida pública acordada para decidir cuándo o si la utilidad es maximizada, esto ocasionará disputas públicas duraderas e irresolubles y con ello desconfianza entre las clases con distinto nivel de ingreso. Más aún, *2)* con la utilidad restringida no hay un modo claro de decidir el mínimo social mismo y éste queda también indeterminado. No se proporciona ningún estándar para juzgar, y por ende el nivel del mínimo social debe ser decidido por las diversas intuiciones de la mayoría acerca de lo que se necesita para que el pobre tenga una vida decente; una vez más, los inevitables desacuerdos acerca de esto pueden conducir a la insatisfacción y a la desconfianza.

FIGURA III.1



FUENTE: Reimpresa con permiso del editor de John Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement*, p. 62, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Mass. Derechos reservados por el presidente y socios del Harvard College.

Aquí el utilitarista (restringido) podría reformular las objeciones anteriores al argumento de la posición original de Rawls: "aún si se considera que es racional que las partes apuesten con sus libertades básicas y un mínimo social garantizado, ¿es tan claramente irracional para ellas arriesgar la improbabilidad de estar entre los menos favorecidos en un Estado de bienestar capitalista regulado por la utilidad restringida? Al menos tienen los derechos básicos de proseguir sus convicciones de conciencia y sus concepciones del bien elegidas, así como suficientes medios para todos los propósitos, para tener una vida decente (si no es que próspera). Así que ya no están arriesgando su derecho a vivir libremente la vida que planean. Todo lo que realmente están apostando al elegir la utilidad restringida, parece, es la cantidad del mínimo social".

A esto Rawls puede replicar que, por el contrario, apuestan su autoestima como ciudadanos iguales y el pleno desarrollo de sus sensibilidades morales. Debe admitirse que es difícil elaborar el argumento de que hay algo claramente irracional acerca de la elección de la utilidad restringida en vez del principio de diferencia a partir de la posición original. Pues, para que el argumento de Rawls en favor del principio de diferencia tenga éxito, parecería tener que depender de argumentos a partir de las tensiones del compromiso, manteniendo las bases de

la autoestima para todos los ciudadanos, y la estabilidad "por las razones correctas". Y aquí responderán muchos filósofos (particularmente los utilitaristas) que éstas son condiciones inapropiadas para imponer sobre la elección de las partes en la posición original: "incluso si se concediese que la estabilidad social es una consideración importante que deben satisfacer los principios de la justicia, ¿por qué debería ser tan importante que las personas sean capaces de afirmar voluntariamente los principios de la sociedad 'por las razones correctas'; esto es, con base en su sentido de la justicia? ¿Qué tan malo es que algunas personas acepten su suerte precisamente como un *modus vivendi?* ¿Y qué si se hallan hurañas y resentidas en contra de los más favorecidos, en tanto que sean tratados decentemente por la sociedad, observen generalmente las leyes y no busquen constantemente perturbar a la sociedad? Después de todo, las concepciones mixtas, como la utilidad restringida, van ya mucho más lejos que los propios estándares de decencia que Rawls desarrolla posteriormente en *The Law of Peoples*".

Concedamos (por mor del argumento) que no hay una decisión clara en la posición original entre el principio de diferencia y la utilidad restringida cuando las partes toman en cuenta su interés al tratar de lograr sus concepciones particulares del bien. (Quizá se pueda desarrollar aquí un argumento a partir del interés de las partes en su autoestima como iguales en favor del principio de diferencia, pero dejo eso de lado.) La respuesta que tendría que dar entonces Rawls a esta clase de objeciones redirige la atención al ideal de la persona y de la sociedad que subyace a la justicia como equidad. Debido a los intereses de orden más alto de las partes en el desarrollo de su capacidad para un sentido de la justicia, están ocupadas con las tensiones del compromiso y la estabilidad por las razones correctas. Una concepción de la justicia que no incluya y afirme el sentido de la justicia de la gente socava el ideal de la persona y la sociedad que Rawls supone que nosotros (como personas razonables y racionales) compartimos. Más aún, atrofia la naturaleza humana en la concepción de Rawls, si una concepción moral gobernante (como el utilitarismo o incluso el utilitarismo restringido) no puede ser voluntariamente afirmada por las personas, pues entonces la justicia no implica sus sentimientos morales. Solamente una concepción de la justicia que logra la reciprocidad en un sentido estricto satisface plenamente estas condiciones. Éstos son los tipos de consideraciones que deben desarrollarse para mostrar que el principio de diferencia sería preferido sobre concepciones mixtas en la posición original. Aunque quizá no tan explícitas como deberían serlo en Rawls, la fuerza última del argumento en favor del principio de diferencia parece tener que depender de la concepción de personas morales libres e iguales y de la idea de una sociedad bien ordenada. Esto indica una vez más el papel crucial que tienen estos ideales en el argumento de Rawls en favor de la justicia como equidad.[46]

Finalmente, con respecto a la estabilidad por las razones correctas, se ha

planteado la objeción de que, si los pobres no pueden plenamente afirmar la utilidad restringida, ¿qué significa decir que el rico puede de todo corazón afirmar el principio de diferencia? Una persona razonable podría muy bien pensar: "los menos favorecidos ya se benefician enormemente de nuestros ahorros, inversiones y habilidades, y un mínimo social, y eso es suficientemente equitativo. Pero ¿por qué deberían beneficiarse al máximo, ganando un mínimo social mayor que el que ganarían bajo cualquier otro principio distributivo?" ¿Por qué esta objeción no da lugar al mismo problema de "tensiones del compromiso" con el principio de diferencia como con cualquier otro principio, sólo que esta vez enfocado en los dudosos compromisos de los más favorecidos?[47]

Ésta es una objeción seria; refleja el modo en que la mayor parte de la clase media, incluso los liberales, piensa ahora. Como respuesta se pueden decir dos cosas en defensa de Rawls. Primero, como indica la figura III.1, hasta el punto *D* bajo el principio de diferencia las ganancias para los menos favorecidos siempre suponen ganancias también para los más favorecidos. Esto no es verdadero respecto de la utilidad restringida, donde el punto de Bentham (o cualquier otro punto a la derecha de D) exige sacrificios por parte de los menos favorecidos para que puedan prosperar los más favorecidos. Entonces, la situación no es simétrica. Así que los más favorecidos no pueden decir con justicia que, cuando la economía está funcionando bien en el punto *D*, se les requiere que "sacrifiquen" algo para que aquellos menos favorecidos puedan prosperar. Es verdad, podrían ganar más si la economía estuviese en *B* o en cualquier punto a la derecha de *D*, pero esto no significa que estén inequitativamente sacrificando algo en *D*. ¿Qué es lo que están sacrificando en *D*, salvo ganancias que deben llegar a costa de los menos favorecidos? Si son incapaces de comprometerse con el principio de diferencia, se puede decir justamente que son irrazonables.

Segundo, a diferencia de los efectos adversos que la utilidad restringida tiene sobre la autoestima de los menos favorecidos, el principio de diferencia, aunque puede no obtener el compromiso de corazón de muchos ciudadanos más favorecidos, por lo menos no socava su sentido de autoestima ni causa resentimiento por esa razón. Así que la inestabilidad debida a la pérdida de autoestima entre los más favorecidos estará ausente en una sociedad bien ordenada que aplique el principio de diferencia; pero la inestabilidad debida a la pérdida de autoestima entre los menos favorecidos será una característica de una sociedad que aplica la utilidad restringida. Hay al menos dos razones, entonces, por las que la objeción está mal dirigida. Por lo demás, se deja al lector evaluar la fuerza de esta y otras objeciones al principio de diferencia.

Conclusión

La justicia como equidad interpreta los valores democráticos de la libertad y la

igualdad. La libertad es protegida por la prioridad de las libertades básicas, y la igualdad está garantizada por la igualdad de las libertades básicas y la justa igualdad de oportunidades. El principio de diferencia es también igualitario en muchos aspectos, como se infiere por el título "Igualdad democrática" que Rawls le asigna *(TJ*, secc. 13).[48] Pero hay un tercer valor democrático que fue alabado por Rousseau y que fue parte del eslogan de la Revolución francesa: *Liberté, Égalité, Fraternité*. La "fraternidad" no es un valor que reciba mucha atención en las sociedades capitalistas democráticas; desempeña un papel más sustancial (como la idea afín de "solidaridad") en el pensamiento europeo socialdemócrata. La idea de fraternidad tiene varias connotaciones; supone un sentido de amistad cívica y algún grado de solidaridad social, así como igualdad de respeto social y una carencia de deferencia y civilidad. Estas actitudes son importantes, pero por sí mismas no imponen ningún requerimiento definido de justicia sobre las instituciones o los ciudadanos. Una manera de entender los principios de diferencia es como una expresión institucional del valor de la fraternidad; pues requiere que nadie gane a costa de otros, que las desviaciones de la igualdad de ingreso y riqueza así como de poderes y posiciones públicos deban beneficiar a todos, y que los ciudadanos disfruten mayores ventajas sólo si éstas son para el beneficio de otros que se hallan en peor condición. En esos aspectos la justicia como equidad incorpora todos los valores democráticos fundamentales *(TJ*, 107-111).

LECTURAS ADICIONALES

Hampton, Jean, "Contracts and Choices: Does Rawls Have a Social Contract Theory?", *The Journal of Philosophy*, 77, 6 (junio de 1980), pp. 315-338. (Argumenta que la posición de Rawls no es contractualista sino kantiana. Véase Freeman, *Justice and the Social Contract*, cap. 1, para una réplica y defensa del contractualismo de Rawls.)

Harsanyi, John, "Can the Maximin Principle Serve as the Basis for Morality? A Critique of John Rawls's Theory", *American Political Science Review*, 69, 1975, pp. 694-706. (Argumenta que el maximin es una regla de elección errónea y que el principio de utilidad promedio sería elegido en la posición original.)

Nussbaum, Martha, *Frontiers of Justice*, Harvard University Press, Cambridge, 2006. (Extensa crítica del contractualismo de Rawls en favor de su aproximación a la justicia en términos de capacidades. Véase Samuel Freeman, "Frontiers of Justice: Contractarianism *vs*. the Capabilities Approach", *Texas Law Review*, 85, núm. 2, 2006, pp. 385-430, para una réplica y defensa de Rawls.)

Scheffler, Samuel, "Rawls and Utilitarianism", en *The Cambridge Companion to Rawls*, cap. 12. (Una muy buena explicación de las complicadas posiciones de Rawls con respecto al utilitarismo, incluyendo sus influencias sobre sus concepciones.)

IV. Instituciones justas

Rawls concibe dos papeles para los principios de la justicia como equidad. Primeramente, los principios de justicia encarnan ideales abstractos que proporcionan la *base para la unidad social* en una sociedad bien ordenada. En una sociedad liberal, donde no hay una doctrina religiosa o filosófica compartida, se necesita una concepción compartida de la justicia para unificar a las personas de modo tal que puedan vivir juntas armoniosamente en la misma sociedad. En una obra posterior Rawls destaca cómo los principios de la justicia promueven la unidad social al servir como una especie de *estatuto público* para una sociedad bien ordenada, que proporciona una "base para la justificación pública" entre personas con diferentes valores y concepciones religiosas, filosóficas y morales. El papel público de una concepción de la justicia se explora en el capítulo VIII donde se discute la razón pública.

Un segundo papel para los principios de la justicia es permitir la evaluación de la justicia de las políticas y dar una guía práctica en la formulación de leyes. ¿Qué leyes e instituciones políticas y sociales se necesitan para alcanzar los principios de justicia de Rawls? ¿Cuál es la concepción de la democracia implícita en su punto de vista? ¿Qué tipos de políticas e instituciones económicas apoyan los principios de justicia? ¿Y qué incidencia tienen sobre la institución de la familia? Este capítulo aborda estas preguntas, para dar una idea de cómo, según Rawls, sus principios se aplican a la estructura básica de la sociedad. Estudia materiales que se hallan tanto en la segunda parte de *Teoría de la justicia,* sobre las "instituciones", como en las concepciones posteriores de Rawls sobre la democracia, la economía y la familia.

En la primera sección de este capítulo se explica la secuencia de cuatro etapas que es el procedimiento ideal de Rawls para aplicar los principios de la justicia. Las secciones segunda y tercera discuten las instituciones de una democracia constitucional, tomando la aplicación del primer principio para especificar derechos y libertades constitucionales, y discutir la democracia deliberativa y la

justificación de la revisión judicial, respectivamente. La cuarta sección habla de las instituciones de la justicia distributiva y compara la democracia de propietarios con el capitalismo del Estado de bienestar. En la sección final se analiza el papel de la familia en la perpetuación y mantenimiento de una sociedad justa.

La aplicación de los principios de la justicia: la secuencia de las cuatro etapas

La capacidad de los principios de la justicia para ordenar y resolver demandas en conflicto proporciona uno de los principales argumentos de Rawls en favor de la justicia como equidad por encima de las concepciones pluralistas que él llama "intuicionismo". Al asignar prioridad a las libertades básicas por encima del segundo principio, y al segundo principio sobre la eficiencia y el bienestar general, Rawls trata de evitar muchos de los problemas a los que se enfrentan los intuicionistas al decidir la importancia relativa de las libertades básicas comparadas con otros valores. Aun así, sigue siendo un problema para Rawls proporcionar alguna manera de aplicar el primer principio y decidir cómo resolver los conflictos entre las libertades básicas mismas. El problema inicial en *Teoría* es encontrar un criterio para resolver los desacuerdos entre las personas acerca de las restricciones legítimas sobre, por ejemplo, libertades básicas como la libertad de expresión y la libertad de la persona. Este problema ha de resolverse, primero, decidiendo qué es un "esquema totalmente adecuado" de libertades básicas y, en segundo lugar, la "importancia" de las libertades básicas para el ejercicio y desarrollo de los poderes morales en los dos "casos fundamentales" (discutidos en el capítulo i). Aunque Rawls proporciona ejemplos de cómo han de abordarse estos problemas, no es un ejercicio sencillo (por decir lo menos) decidir cuándo una libertad básica es más "importante" que otra para el ejercicio y el desarrollo de uno u otro poder moral. Existe también el problema de decidir qué medidas han de tomarse para proporcionar una justa igualdad de oportunidades. Nuevamente, Rawls nos haría mirar el ideal de ciudadanos libres e iguales, pero aquí tiene incluso menos que decir acerca de lo que esto podría suponer. Y permanece la pregunta de cómo construir el índice completo de bienes primarios (incluyendo poderes y posiciones públicas, así como ingreso y riqueza), y si el recurso de Rawls de considerar sólo ingresos y riqueza para determinar quién es el menos favorecido refleja este índice con precisión.

Rawls no asumió, ni siquiera en su momento más optimista, que pudieran resolverse por completo los problemas de vaguedad, ambigüedad e indeterminación de estos y otros estándares para aplicar los principios de la justicia. Reconoce en *Teoría de la justicia* que puede haber algún grado de indeterminación en cada uno de los principios de la justicia y las instituciones

que requieren, y que en algunos casos una gama de instituciones, más que una en particular, puede satisfacer dichos principios. En este caso ha de alcanzarse un "acuerdo político" sobre una opción permisible dentro de la gama mediante una decisión democrática y el gobierno de la mayoría *(TJ,* 330). Esto podría parecer una debilidad en la teoría de Rawls, pero no se pueden evitar la indeterminación y la vaguedad dentro de cualquier concepción de la justicia. El utilitarismo frecuentemente se ofrece como un modelo para sistematizar las opciones y ordenar las demandas en conflicto. Pero, a pesar de los aparentes atractivos de su lenguaje maximizador, Rawls dice que la indeterminación, la vaguedad y la ambigüedad están integradas al principio de utilidad, escondidas dentro de su elusivo concepto de utilidad agregada. Argumenta que una razón para preferir los dos principios es que son menos vagos e indeterminados que las comparaciones interpersonales requeridas para alcanzar estimaciones de la utilidad agregada *(TJ,* 295-296). En cualquier caso, Rawls afirma que a veces lo más que pueden lograr los principios de la justicia es ayudar a reducir la gama de nuestros desacuerdos, o a lo sumo ayudar a aclarar en qué aspectos estamos en desacuerdo: "Esta indeterminación en la teoría de la justicia no es en sí misma un defecto. Es lo que deberíamos esperar". *(TJ,* 192). Rawls pensó que el potencial ordenador de cualquier principio de justicia y su capacidad para resolver demandas en conflicto es más limitado de lo que podrían pensar los filósofos que son atraídos por las supuestas capacidades de ordenación sistemática del utilitarismo.

Aun así, Rawls busca proporcionar un "procedimiento de decisión" razonable (de algún tipo) para aplicar los principios de la justicia. La manera principal en que hace esto es extendiendo la idea básica de la posición original mediante una serie de procedimientos deliberativos hipotéticos: acuerdos racionales sujetos a restricciones razonables. Ésta es "la secuencia de cuatro etapas" *(TJ,* secc. 31). Al igual que en la elección inicial, en la posición original hay restricciones sobre las razones de las que se puede depender al aplicar los principios de justicia a una constitución y a decisiones legislativas y judiciales. Los principios de justicia se aplican directamente a la estructura básica de la sociedad. Hay al menos tres tipos de juicios que es necesario hacer antes de que los principios de justicia puedan aplicarse para influir o dirigir las acciones de los individuos. Primero, se debe establecer una constitución justa con procedimientos para elaborar y aplicar leyes. Segundo, se deben crear con justicia leyes y políticas sociales que satisfagan los procedimientos constitucionales. Tercero, las leyes deben interpretarse y ejecutarse de manera justa, y aplicarse a circunstancias particulares y acciones individuales, las cuales son tareas para la judicatura, el Ejecutivo y para los mismos ciudadanos.

Así, se necesita un método para aplicar los principios de la justicia y decidir qué constituciones políticas son justas, cuándo son justas las leyes de acuerdo con una constitución justa, y cuándo se aplican las leyes y qué acciones requieren o

permiten estas leyes. Éste es el papel de la “secuencia de cuatro etapas”, que extiende el experimento de pensamiento hipotético de la posición original (la primera etapa) a tres etapas adicionales de deliberación y decisión hipotéticas en la aplicación de los principios de justicia. Éstas son las etapas constitucional, legislativa y “última” de la secuencia de cuatro etapas. Cada etapa representa un punto de vista apropiado a partir del cual han de decidirse diferentes tipos de cuestiones.

La secuencia de cuatro etapas de Rawls es el marco para deliberar acerca de los principios de la justicia y aplicarlos. No es un procedimiento que tengan que usar nuestros representantes políticos para que nuestra propia constitución o leyes sean justas o legítimas. En un mundo ideal podría ser un procedimiento sobre el que los representantes constitucionales o legislativos reflexionan e incluso emulan; pero en el mundo como lo conocemos, esto es quizá mucho pedir de nuestros representantes, quienes frecuentemente carecen de habilidades filosóficas. Una constitución o leyes pueden ser relativamente justas sin que nadie trate de emular o incluso reflexionar sobre los procedimientos hipotéticos de Rawls. La secuencia de cuatro etapas es una especie de indagación hipotética sobre la cual usted y yo podemos reflexionar ahora, de manera individual o conjunta, para juzgar y evaluar la justicia de constituciones, leyes y decisiones judiciales existentes.[1] Es una manera de descubrir en qué grado son compatibles nuestra constitución y nuestras leyes con los principios de la justicia, y proporciona una base para la justificación, el argumento y la crítica en una sociedad democrática.

La etapa constitucional

¿Cómo decidir, entonces, sobre una constitución justa? Es una constitución en la que podrían estar de acuerdo representantes racionales de personas libres e iguales, que ignoran los hechos particulares acerca de sus circunstancias, cuyo juicio está ahora guiado y restringido por los principios de la justicia. Como los principios de la justicia se aplican ahora directamente a restringir la decisión de los representantes, su elección de constitución ya no es puramente una elección racional basada en un razonamiento instrumental acerca de qué medidas defienden mejor los intereses fundamentales de aquellos que representan. Las restricciones razonables que imponen los principios de justicia a la elección constitucional permiten que “se levante” un poco el velo de la ignorancia, para dar a los representantes en una hipotética convención constitucionalista información relevante acerca de sus circunstancias sociales e históricas, nivel de desarrollo económico y cultura política. Esta información es relevante porque sociedades con diferentes historias, culturas, recursos y niveles de desarrollo pueden requerir diferentes tipos de constituciones que les permitan alcanzar de la mejor manera los requerimientos de la justicia.[2] Las partes todavía no tienen

información acerca de personas particulares y todavía no conocen sus características propias o las de cualquier otro, o su concepción del bien.

La etapa constitucional para aplicar los principios de la justicia se parece un poco al criterio del contrato social de John Locke para una constitución legítima. Para Locke, una constitución política es legítima sólo si hubiera podido ser contratada a partir de una posición de derechos iguales entre personas libres hipotéticas (cada una de las cuales se ha unido a la sociedad política con las otras mediante un contrato social inicial), sin violar ninguno de sus deberes naturales (debidos a Dios y a la humanidad), sin renunciar a ninguno de sus derechos naturales inalienables, y sin volverse peores de lo que serían en un estado de naturaleza.[3] Locke concibe, sin embargo, que personas libres, igualmente situadas en un estado de naturaleza, pueden estar de acuerdo en un número de constituciones diferentes que no violan derecho o deber natural alguno. Por esta razón relajó la condición de unanimidad del contrato social original (el cual es en sí mismo un acuerdo para formar un cuerpo político y unirse a él), y sostuvo que la decisión acerca de una constitución justa ha de decidirse por una mayoría de representantes hipotéticos.[4] Esto implica que varias constituciones políticas de diferentes formas probablemente pasarían la prueba del contrato social de Locke para una constitución legítima. La democracia presumiblemente satisfaría las restricciones morales de Locke sobre la gama de constituciones justas. Pero también lo haría una monarquía constitucional que negara a la gran mayoría de las personas cualquier derecho de participación política. En respuesta a este problema Rawls ve la necesidad de un velo de ignorancia, pues el contrato social de Locke permite desigualdades de derechos básicos entre personas que nacen libres e iguales. Para Rawls, ninguna constitución puede ser justa a menos que encarne alguna forma de regla democrática y proporcione a todos los ciudadanos libertades básicas iguales, incluyendo derechos iguales de participación política.

La etapa legislativa y la justicia procesal imperfecta

Rawls se expresa a veces como si, dadas su historia y cultura políticas, hubiese una única constitución democrática apropiada para cada sociedad en la que se hubiesen puesto de acuerdo sus representantes constitucionales *(TJ,* 189, 190). En otras ocasiones Rawls parece conceder que algunas veces puede ser difícil decidir acerca de la justicia de leyes alternativas, e incluso de la justicia de constituciones democráticas alternativas, y que pueden ser incluso indeterminadas aún desde la perspectiva de la secuencia de las cuatro etapas. "No siempre está claro cuál, entre varias constituciones o sistemas económicos y sociales, habrá de escogerse" *(TJ,* 192). Pero, aunque la secuencia de cuatro etapas algunas veces puede ser incapaz de decidir teóricamente entre dos o más opciones, esto simplemente significa que hay constituciones alternativas igualmente justas, no que no haya "hecho cierto" con respecto a la justicia.

Rawls dice que hay una "división del trabajo" entre las etapas constitucional y legislativa de la secuencia de cuatro etapas que corresponde a las dos partes de la estructura básica regulada por los principios de la justicia. El propósito primario de la deliberación constitucional es poner en su lugar derechos constitucionales y procedimientos que especifiquen y protejan las libertades básicas iguales: "El primer principio de la igualdad de la libertad es el primer paso para el congreso constituyente. Sus principales exigencias consisten en [...] las libertades fundamentales de la persona [...] (y otros elementos constitucionales esenciales).[5] El segundo principio interviene en la etapa legislativa" *(TJ,* 190). Esto significa que el principio de diferencia y la justa igualdad de oportunidades son el foco primario para la deliberación en la tercera etapa, la "etapa legislativa" de la secuencia de las cuatro etapas. Rawls concibe que el segundo principio habrá de funcionar idealmente como una guía para las deliberaciones entre legisladores democráticos, con respecto a las leyes y políticas sociales y económicas que regulan las oportunidades y la producción y el consumo económicos. En la etapa legislativa, "empieza a funcionar todo el ámbito de hechos generales sociales y económicos" al decidir sobre leyes que satisfacen mejor el principio de diferencia *(TJ,* 191). Para aplicar el principio de diferencia a una sociedad particular se necesita todo tipo de información fáctica acerca de las circunstancias y recursos de la sociedad. Las decisiones legislativas acerca de la justicia de medidas económicas y legales que afectan la distribución del ingreso y la riqueza dependen del conocimiento de estos tipos de contingencias. Aún así, sostiene Rawls, no es relevante la información acerca de las características de personas particulares para una decisión sobre las leyes; sigue habiendo un velo de ignorancia "delgado" incluso en la etapa legislativa. Los legisladores hipotéticos de Rawls no sólo no conocen sus propias características personales, sino que tampoco deberían conocer muchas de las características particulares de sus representados. Por ejemplo, ¿qué relevancia tiene que un legislador suburbano tenga información con respecto a la riqueza, raza y orientaciones religiosas de sus representados acomodados, al decidir sobre legislación económica o social (como medidas de discriminación positiva)? Puesto que este tipo de información fáctica acerca de grupos o personas particulares es moralmente irrelevante para decidir sobre una legislación justa, no está disponible para los representantes de ciudadanos iguales en la etapa legislativa.

La división del trabajo entre las etapas constitucional y legislativa implica que el principio de diferencia no ha de hacerse parte de la constitución. Rawls da varias razones para decir que el principio de diferencia no es esencial a la constitución.[6] Entre ellas, que las cuestiones complicadas de política económica requieren mucha información, más que la que frecuentemente tenemos y, debido al resultante desacuerdo, es mejor dejar a la rama legislativa las cuestiones acerca de si el principio de diferencia es satisfecho, y no hacer de ellas tema de resolución constitucional. En *Teoría de la justicia* la principal razón para

esta restricción parece ser el argumento de Rawls en favor de la revisión judicial de la legislación democrática. Parece suponer que, si el principio de diferencia es incluido en una constitución política (escrita), entonces las cortes se hallarán en posición de revisar y revertir decisiones democráticas sobre política económica, cosa que Rawls quiere evitar.[7] Pues la revisión judicial es una especie de limitación sobre las libertades políticas iguales, la cual puede ser justificada, según Rawls, sólo en aras de proteger un esquema plenamente adecuado de libertades básicas. La prioridad de la libertad implica que un esquema plenamente adecuado de libertades básicas no puede ser limitado en aras del principio de diferencia de la justa igualdad de oportunidades. Por lo tanto, de acuerdo con *Teoría*, sería una violación de la prioridad de las libertades básicas conceder a las cortes los poderes de cuestionar *a posteriori* y revertir decisiones legislativas respecto de políticas económicas y cuestiones de justicia distributiva.

Pero ¿y si una legislatura democráticamente electa decide no ver en absoluto por las necesidades básicas de los menos favorecidos?, ¿o si decide no proveer la justa igualdad de oportunidades? Éstas parecerían ser burdas violaciones del segundo principio de justicia, pero Rawls en *Teoría de la justicia* no parece tener ningún medio institucional explícito para corregirlas. En sus obras posteriores Rawls distingue los requerimientos del principio de diferencia, el cual no es esencial a las constituciones, de un mínimo básico de ingresos y riqueza adecuados para el ejercicio efectivo de las libertades básicas. Un *mínimo social* básico es, sostiene Rawls, un elemento esencial a la constitución que no puede ser infringido por una legislación democráticamente promulgada. Esto implica que las legislaturas democráticas tienen el deber constitucional de proporcionar un mínimo social adecuado, y que la adecuación del mínimo social es revisable por las cortes bajo el poder de la revisión judicial (suponiendo, por ejemplo una inadecuación atroz).

Regresemos ahora a la cuestión de la indeterminación de la justicia. Rawls dice que cuando han de elegirse constituciones democráticas opcionales, u ordenamientos económicos o sociales, dentro de la secuencia de cuatro etapas, "la justicia estará igualmente indeterminada en ese punto" *(TJ,* 192). "Respecto a muchas cuestiones de política social y económica, tenemos que recaer en una noción de justicia casi puramente procesal: las leyes y los programas políticos son justos en la medida en que estén dentro del ámbito consentido" *(TJ, ibid.)*. Es peculiar que Rawls sugiera que esta indeterminación se aplica a la política social y económica más que a cuestiones que tienen que ver con las libertades básicas. Al aplicar el primer principio para decidir en disputas acerca de derechos constitucionales y la mayor importancia de una libertad sobre otra, parece haber mucho más espacio para la indeterminación que al aplicar el principio de diferencia. Puede ser, como dice Rawls, que haya más acuerdo acerca de la cuestión de si un derecho o libertad constitucional ha sido violado que acerca de si el principio de diferencia es satisfecho (ésta es una de las razones que da para

no hacer el principio de diferencia esencial a las constituciones). Pero ésta no es una cuestión teórica de una mayor indeterminación del principio de diferencia que el primer principio. Es más bien una cuestión pragmática acerca de si es más probable que las personas en una democracia constitucional organizada por la justicia como equidad estén de acuerdo cuando las libertades básicas son violadas que cuando el principio de diferencia es satisfecho. Quizá esto sea verdadero, pero de los dos principios aún parece ser que el criterio proporcionado por el principio de diferencia es teóricamente más determinado que el criterio de "importancia de la libertad básica en los dos casos fundamentales" que Rawls proporciona para aplicar el primer principio de justicia.

La última etapa de la secuencia de las cuatro etapas

Como la etapa final supone la aplicación de leyes y políticas para decidir en casos particulares, es tentador llamarla "la etapa judicial". Pero eso oscurecería el muy importante hecho de que en "la última etapa" (como la llama Rawls) también participan ciudadanos y sus decisiones acerca de lo que las leyes justas requieren de ellos. En la última etapa de la secuencia de las cuatro etapas los principios abstractos de justicia, mediados por una constitución y leyes democráticas, aterrizan y resultan en prescripciones y permisos específicos respecto de lo que los individuos y las instituciones han de hacer en casos particulares. Es la etapa en la que finalmente aprendemos qué acciones específicas estamos obligados a realizar conforme a los principios de justicia y las constituciones y leyes que los satisfacen. De acuerdo con "los principios del deber natural", cada persona tiene el deber de observar las restricciones de la justicia y hacer lo que requieren los principios de justicia y, una vez que esas restricciones son satisfechas, un deber adicional de promover y mantener instituciones justas. También tenemos deberes de respeto mutuo y de ayuda mutua, entre otros deberes positivos *(TJ,* seccs. 19, 51). (Desafortunadamente, Rawls tiene poco que decir acerca de lo que estos deberes naturales requieren de nosotros, más allá de lo obvio.) Luego están los deberes de equidad que requieren que mantengamos nuestras promesas y compromisos y hagamos lo que nos toca para sostener instituciones justas, y que imponen a los funcionarios del gobierno obligaciones políticas para que se hallen a la altura de las responsabilidades de su oficio bajo una constitución justa *(TJ,* seccs. 18, 52). Los deberes naturales y el principio de equidad son los *principios para los individuos* que son necesarios para poner en vigencia los dos principios de la justicia, los cuales son, ellos mismos, los *principios para las instituciones* que se aplican a la estructura básica de la sociedad.

Para decidir con exactitud cuál es nuestro deber de justicia de acuerdo con leyes justas en circunstancias particulares, o para que los jueces decidan cómo aplicar leyes justas decididas en la etapa legislativa, se necesita toda la información relevante acerca de las circunstancias fácticas. En consecuencia,

dice Rawls, en la última etapa de la secuencia de las cuatro etapas se levanta completamente el velo de ignorancia y "todos tienen total acceso a todos los hechos" *(TJ,* 191). Éste es el estándar para la aplicación correcta de los principios de justicia a circunstancias particulares: ciudadanos hipotéticos imparciales, con pleno conocimiento de los hechos relevantes y guiados por su sentido de justicia y el interés fundamental de ciudadanos libres e iguales, han de juzgar qué requerimientos sobre la acción son impuestos por leyes que resultan de instituciones justas conforme a los principios de justicia. Éste es el estándar que jueces y ciudadanos han de emular al decidir qué requieren de ellos las leyes justas: han de actuar de una manera que se adecue al modo en que un agente moral sincero y consciente, guiado por su sentido de justicia y con información completa, actuaría después de deliberar acerca de la aplicación de leyes relevantes a sus circunstancias particulares. Esta caracterización formal de las *acciones justas* no nos dice mucho específicamente, pero proporciona una idea de cómo concibe Rawls nuestros deberes y obligaciones de justicia al aplicarse para ordenar nuestras acciones individuales.

El primer principio de la justicia: especificación de los derechos constitucionales

Dice Rawls: "El primer principio de la igualdad de la libertad es el primer paso para el congreso constituyente" *(TJ,* 190). Por ende:

> las libertades de una ciudadanía igual tienen que ser incorporadas y protegidas por la constitución. Estas libertades incluyen la libertad de conciencia y de pensamiento, la libertad personal y los derechos políticos iguales. El sistema político, que supongo sería alguna forma de democracia constitucional, no sería un procedimiento justo para no incorporar estas libertades [TJ, 189].

Rawls considera la etapa constitucional principalmente como un intento por *1)* crear instituciones políticas con los poderes normales de los gobiernos (legislativo, ejecutivo, judicial, etc.), cada uno con sus respectivos procedimientos, y luego *2)* "especificar" las libertades básicas con mayor detalle, en una carta de derechos, que a su vez actúa no simplemente como una restricción sobre los procedimientos políticos, sino que, junto con la concepción de las personas como libres e iguales, informa a los funcionarios del ideal que ha de guiar sus acciones. ¿Qué significa la "especificación" de las libertades básicas en la etapa constitucional? Ya hemos visto en el capítulo i de qué manera considera Rawls esta etapa, como la posición a partir de la cual hay que "especificar", en referencia a la concepción de personas libres e iguales y sus intereses fundamentales, las libertades constitucionales necesarias para el pleno desarrollo y ejercicio adecuado de los poderes morales. Las libertades políticas serán discutidas en la siguiente sección. Aquí me enfoco brevemente en la

especificación de las libertades básicas como derechos constitucionales.

Por la "especificación" de las libertades básicas en la etapa constitucional, Rawls entiende que las libertades básicas altamente abstractas han de ser definidas más particularmente en términos de libertades constitucionales. Por ejemplo, la libertad de pensamiento se especifica adicionalmente en términos de libertades como libertad de habla y expresión, libertad de discusión e indagación, el derecho de participar en la investigación científica, y en actividades literarias y artísticas de todo tipo. Los derechos y las libertades de la persona han de especificarse como libertad respecto de servidumbre involuntaria, libertad de movimiento, libertad contra asaltos y amenazas a la propia persona, libertad de ocupación y elección de carreras, el derecho a la propiedad personal y el derecho a la privacidad personal. Entonces cada una de estas libertades constitucionales puede ser adicionalmente especificada en las etapas legislativa y judicial. Por ejemplo, el derecho a la privacidad implica libertad de procreación y el derecho a usar el control natal, libertad de elección en las propias relaciones íntimas, incluidas relaciones con el mismo sexo, y quizá el derecho al aborto; un derecho al suicidio asistido y quizá incluso un derecho a la asistencia de otros para morir bajo condiciones de enfermedad terminal (*cf. CP,* 596 n. 60 / 605 n. 80).

Con respecto a la libertad de habla y expresión, Rawls concibe todas las formas de habla y expresión a la par y merecedoras de la misma protección. Como se discutió anteriormente en el capítulo I, algunas formas de expresión son más "importantes" que otras, dependiendo del grado en que sean necesarias para el ejercicio adecuado de los poderes morales. Rawls argumenta, en "Las libertades básicas y su prioridad" (*PL,* VIII), que la expresión política ha de recibir la máxima protección constitucional, dado su vínculo esencial con el desarrollo de la capacidad para la justicia. La libertad de expresión política sólo puede ser limitada si el discurso de una persona amenaza con causar un inminente quebranto del orden social. En contraste, la mayor parte del "discurso comercial", o la publicidad de productos, no es necesaria para el ejercicio y el desarrollo de los poderes morales. Rawls sugiere que el discurso comercial no está protegido por el primer principio de la justicia, sino más bien por el segundo principio, si es que está protegido. Anuncios de empleos y posiciones educativas que son esenciales para una justa igualdad de oportunidades, y anuncios de productos de consumo que proporcionan información del producto necesaria para una elección informada, están protegidos por el principio de diferencia. Pero los anuncios diseñados puramente por razones estratégicas de mercado, para inducir a los consumidores a comprar productos, no deberían recibir protección constitucional, dice Rawls, puesto que constituyen un "desperdicio social" (*PL,* 333). Una legislatura democrática, entonces, debería ser libre de regular tales anuncios siempre que necesite promover los fines de los principios de justicia o el bien público.

No hay nada inusual en que Rawls asigne una mayor protección a la expresión

política, científica, literaria y artística que al discurso comercial. Se acepta en la ley constitucional estadunidense que el discurso político, incluso cuando es muy ofensivo, no puede ser restringido en los modos en que puede serlo el discurso comercial. Por ejemplo, las cortes federales de los Estados Unidos han sostenido que no se le puede negar al partido neonazi el permiso para llevar a cabo una manifestación en un pueblo en buena medida judío con la mayor concentración de sobrevivientes del Holocausto.[8] Pero las cortes también sostendrían que los municipios pueden negar a los vendedores de productos el derecho a "mostrar" sus mercancías en las mismas calles públicas, o negar sobre bases puramente estéticas el derecho a poner carteleras. En muchos sentidos, la explicación de la libertad de habla y expresión de Rawls está construida sobre la jurisprudencia de la Suprema Corte de los Estados Unidos. Desde luego, su posición es más restrictiva en cierta forma del habla libre que la de la actual Suprema Corte, la cual, en interés de los negocios, ha relajado la distinción entre discurso político y comercial, prohibiendo así muchas restricciones estatales anteriores sobre la publicidad (por los médicos y las compañías farmacéuticas, por ejemplo) que Rawls habría encontrado justificadas.

Dos cosas son nuevas y distintivas en la explicación de Rawls. En primer lugar, busca proporcionar un estándar relativamente definido para interpretar derechos constitucionales tales como la libertad de expresión, para decidir las ocasiones en que el ejercicio de estos derechos puede ser regulado o restringido, como podría ser el caso. Éste es uno de los papeles más importantes que representa la concepción de la persona como ciudadano libre e igual: la "importancia" de una libertad particular ha de decidirse por su incidencia en el desarrollo pleno y ejercicio adecuado de los poderes morales de los ciudadanos. Rawls considera necesaria una concepción de las personas y sus intereses fundamentales como ciudadanos para la ley constitucional y la interpretación de las libertades constitucionales. Piensa que la concepción de personas morales libres e iguales se halla implícita en la cultura pública de una sociedad democrática, y es parte de la concepción que tienen sus ciudadanos de sí mismos. La segunda contribución que hace Rawls a la interpretación constitucional es su idea de razón pública. Las razones públicas son básicamente consideraciones y valores que podemos aceptar razonablemente en nuestra capacidad como ciudadanos democráticos y que responden a nuestros intereses como ciudadanos. Sólo se puede depender de "razones públicas" para interpretar la naturaleza, alcance y extensión de los elementos "constitucionales esenciales". Esto elimina la apelación a consideraciones religiosas, filosóficas y morales que no puedan ser apropiadamente relacionadas con las necesidades e intereses del ideal de ciudadanos democráticos libres e iguales. Las implicaciones de esta restricción serán discutidas en conexión con la controversia del aborto en el capítulo VIII.

La democracia constitucional y sus requerimientos procesales

Hay diferentes maneras de concebir una democracia. Una manera popular es considerar la democracia simplemente como una *forma de gobierno,* donde las leyes son decididas por la regla de la mayoría por representantes que son elegidos por ciudadanos con iguales derechos de voto de ocupar un cargo público y expresar sus concepciones políticas. Podríamos también considerar la democracia no simplemente como una forma de gobierno sino como una especie de *constitución política,* en donde un cuerpo legal conocido como "el pueblo" es considerado soberano y tiene autoridad política máxima. El pueblo, o sus representantes constitucionales, elaboran y enmiendan la constitución y con ello establecen un gobierno (democrático) como delegado del pueblo con la responsabilidad de elaborar y poner en vigor leyes que promuevan el bien común de los ciudadanos. (Rousseau habla del bien del "todo y todas sus partes".) Ésta es la concepción de la democracia política desarrollada dentro de la tradición del contrato social de la manera más prominente por Rousseau, y que Rawls busca revivir y llevar a su realización en *Teoría de la justicia.* Una tercera manera de pensar acerca de la democracia es más social que (o además de) política: en una sociedad democrática se rechaza el privilegio heredado y las personas son ampliamente consideradas iguales y libres; no son juzgadas de acuerdo con su linaje, sino de acuerdo con sus logros (o carencia de ellos); más aún, a las personas se les conceden oportunidades iguales y son tratadas como civilmente libres (en cierto sentido). Éste es el sentido social de la democracia que Tocqueville discute en *La democracia en América.*[9]

Rawls pretende proporcionar el ideal de una sociedad justa que incorpore los tres sentidos de la democracia. Hemos visto cómo expone como una de sus metas primarias proporcionar una concepción de la justicia que "constituye la base moral más apropiada para una sociedad democrática" *(TJ,* 10). En una sociedad democrática las personas se consideran a sí mismas libres e iguales. Empezando con la concepción que tienen los ciudadanos de sí mismos y un ideal de cooperación social (una sociedad bien ordenada), elabora una concepción de la justicia que encomienda una constitución y un gobierno democrático, y una versión igualitaria de las instituciones sociales y económicas. La forma de la constitución democrática que él plantea es la de una "democracia constitucional", la cual es diferente de una democracia puramente mayoritaria. En la segunda no hay restricciones constitucionales a la voluntad de la mayoría y ninguna revisión judicial de la legislación. En contraste, una democracia constitucional requiere un gobierno democrático con una regla de la mayoría restringida; las mayorías legislativas son impuestas por leyes que infringen los elementos constitucionales esenciales y la justicia básica. Finalmente, la versión de la sociedad democrática de Rawls sugiere un sistema social y económico en el que los activos productivos

se hallan ampliamente dispersados y controlados; la empresa económica es en buena medida libre excepto cuando se necesita mantener el poder económico de todos los ciudadanos, y los ciudadanos son económicamente independientes, no subordinados a ninguna persona para su bienestar económico. En el resto de esta sección me enfoco en la versión de la democracia constitucional de Rawls y los límites que implica para el gobierno democrático; luego, en la siguiente sección, discuto las instituciones económicas de una democracia de propietarios.

Supóngase que una constitución democrática prevé o supone que el cuerpo de ciudadanos es soberano, que este cuerpo delega su soberanía ocasionalmente en representantes elegidos por los ciudadanos, y que esta delegación es absoluta, al menos durante el tiempo en que estos representantes están reunidos en un parlamento o asamblea deliberativa similar. Al ejercer la soberanía cuando sesiona, este parlamento tiene total autorización para elaborar leyes y no está sujeta a límites constitucionales u otros límites legales (excepto quizá los que se impone a sí misma). Como casi nunca se logra la unanimidad, las decisiones se hacen de acuerdo con la regla de la mayoría. Finalmente, se supone que los representantes luchan conscientemente por determinar lo que es bueno para sus representados, sea la satisfacción de los deseos de tantos como sea factible o actuar en aras de sus necesidades e intereses racionales. Tal constitución es estrictamente *mayoritaria* porque encarna en los niveles tanto constitucional como gubernamental el principio de que una (estrecha) mayoría siempre manda (sea de ciudadanos o de representantes).

Un argumento tradicional en favor de una constitución mayoritaria es utilitarista. Bentham aceptó la democracia mayoritaria sobre bases utilitaristas. Creía que el modo más confiable de promover la felicidad general en la sociedad era establecer un gobierno en el que a los representantes se les dieran incentivos para satisfacer los deseos e intereses de la mayoría de sus representados. Como todas las personas en la concepción de Bentham están puramente interesadas en sí mismas, el problema es encontrar una manera de motivar a legisladores egoístas a promover la felicidad del mayor número de personas. Presumiblemente, el deseo de ser reelegido debería inducir a los legisladores democráticamente elegidos a buscar satisfacer los intereses de una mayoría (al menos una escasa mayoría, si no es que el mayor número). Un legislador racional, mediante la “identificación artificial de intereses”, por lo tanto determinaría y se identificaría empáticamente con las aspiraciones y deseos de sus representados, y luego votaría en favor de las medidas más favorables para la mayoría de ellos. Votar de acuerdo con la regla de la mayoría no siempre garantiza que habrá de realizarse la mayor felicidad general en el agregado; pues la regla una persona / un voto no toma en cuenta la intensidad y duración de las satisfacciones de las personas. Así que en ocasiones, cuando una minoría apasionada y deseosa pierde la votación en manos de una mayoría en buena medida indiferente, puede no alcanzarse la mayor utilidad general. Pero,

considerando todo esto, el gobierno mediante la regla de mayoría simple es posiblemente el mejor procedimiento que se puede encontrar para determinar y maximizar la utilidad social colectiva.

Hay otras maneras de argumentar en favor del mayoritarismo, y no se tiene que ser utilitarista en modo alguno para suscribir la concepción.[10] Lo que es importante para nuestros propósitos es que el mayoritarismo a menudo es sensible a los diferentes y frecuentemente en conflicto intereses individuales de las personas, y busca satisfacer a la mayoría de ellos. Como tal, el mayoritarismo es una especie de bienestarismo; la moral y la justicia como la promoción de la felicidad individual.

Rawls considera la democracia mayoritaria como un foro inapropiado para realizar los principios de justicia. Pues, si bien proporciona derechos iguales de participación política, carece de los medios institucionales para proteger y mantener los derechos básicos y las libertades de ciudadanos iguales. En las condiciones normales de la vida social, supone Rawls, las decisiones puramente mayoritarias resultarán a veces en la limitación de ciertas libertades básicas y la discriminación injusta en contra de los derechos básicos e intereses de grupos minoritarios. Una razón para esto es que no hay un reconocimiento institucional de derechos y libertades básicos además de los derechos políticos iguales.

Entre tales mecanismos institucionales para reconocer y mantener las libertades básicas se encuentran una constitución escrita con una carta de derechos, la separación de poderes, las legislaturas bicamerales y la revisión judicial (véase *TJ,* seccs. 36-37). Una carta de derechos proporciona un recordatorio permanente a los legisladores de las razones que deberían tener la mayor prioridad en la legislación democrática; al unirse a una revisión judicial, una carta de derechos limita directamente el tipo de decisiones que pueden tomar las mayorías. Otros "frenos y contrapesos" sobre el poder legislativo mayoritario operan para ralentizar el ritmo del cambio legislativo y con ello alentar la discusión pública y la deliberación legislativa seria con respecto a todos los aspectos de los diversos asuntos. La deliberación es importante no sólo para garantizar que los derechos básicos no sean infringidos, que se escuche a todas las partes y que los legisladores tomen en cuenta los efectos de la legislación propuesta sobre los intereses fundamentales de las minorías; la deliberación pública y legislativa es también de importancia fundamental para discernir y lograr el interés público y el bien común de todos los ciudadanos.

La carencia de mecanismos institucionales de la democracia mayoritaria para proteger las libertades básicas es un resultado indirecto de su enfoque normal para promover el bienestar individual. Desde una perspectiva asistencialista no puede haber restricciones sobre la satisfacción de los deseos individuales o las preferencias (suponiendo que son racionales en un sentido estricto) si la felicidad del mayor número ha de lograrse, pues las restricciones constitucionales sobre la regla de la mayoría operan como un impedimento para

poner en vigor los deseos de las mayorías legislativas. Éstas restringen lo que las mayorías pueden hacer en la búsqueda de sus intereses individuales y con ello ponen un límite a la búsqueda de la felicidad individual de las mayorías.

La meta primaria de la legislación democrática para Rawls no es promover la felicidad de los individuos, cualquiera que pueda ser ésta. Es más bien promover la libertad de los individuos y el *bien común* para todos los ciudadanos. Rawls dice que es una convención de la democracia que las leyes promuevan el bien común. "Se supone que el gobierno aspira al bien común, es decir, a mantener las condiciones y lograr los objetivos necesarios en beneficio de todos" *(TJ,* 220). Hay una larga tradición de pensamiento (compartida por los utilitaristas, los contractualistas y los teóricos de la ley natural, entre otros) que dice que ciertas instituciones benefician los intereses racionales de todos. Hobbes dice: "la paz es buena y también lo son todos los medios para la paz". Las instituciones políticas y un sistema de leyes se hallan entre los medios para la paz. (Imagínese cómo serían las cosas sin gobierno o sistema de propiedad o juicios o castigos en absoluto.) Como todas las personas (racionales) desean la paz, resulta para Hobbes que todos y cada uno, de alguna manera, se benefician de las instituciones políticas y legales, en el sentido mínimo de que se hallan mejor con ellas que sin ellas.

Aun así, no hay nada particularmente democrático en la estrecha concepción del bien común de Hobbes. El sentido del bien común de Hobbes ni siquiera resulta ser siempre verdadero, pues muchas personas perseguidas por los gobiernos represivos se hallarían mejor, o al menos no estarían peor, si no hubiese gobierno en absoluto. Así que la aserción de Hobbes debería ser que todo mundo se beneficia de las instituciones *no represivas*. Pero no hay todavía nada particularmente democrático acerca del bien común tampoco en este sentido, pues los gobiernos no democráticos (del tipo que apoya Locke) también podrían lograrlo.

Rousseau dice que el bien común es la justicia, y especifica la justicia en términos de medidas que promueven la libertad y la igualdad de los ciudadanos. Rawls sigue a Rousseau en este sentido. Condiciones e instituciones sociales justas (una constitución política justa, procedimientos legales, normas económicas, un sistema de propiedad justo, etc.) benefician a todos los ciudadanos razonables y racionales.[11] Concepciones diferentes tienen puntos de vista en competencia acerca del bien común de la justicia y acerca de cómo podrían diseñarse las instituciones y las leyes para que sean justas. La concepción democrática de la justicia de Rawls está construida en torno a un ideal de personas morales libres e iguales. Éste es un ideal de ciudadanos libres e iguales cooperando sobre una base de reciprocidad y respeto mutuo. El papel primario de las instituciones justas es proporcionar las condiciones para realizar este ideal de ciudadanos como libres, iguales e independientes. Desde luego, a cada ciudadano le preocupa que su felicidad no sea socavada por la legislación y

que las leyes generalmente resulten ser favorables a la búsqueda de su bien. Pero Rawls asigna a los ciudadanos democráticos intereses objetivos fundamentales para mantener las condiciones para su libertad e igualdad, las cuales a la vez son elaboradas para alcanzar su interés del orden más alto en el desarrollo y ejercicio de los poderes morales. Dado su sentido de la justicia, los ciudadanos libres e iguales normalmente quieren alcanzar sus metas personales de un modo que sea consistente con instituciones justas y el bien común de la justicia.

Si es una convención de la democracia promover el bien común, y si la justicia es el bien común, entonces el propósito y papel primarios de un gobierno democrático es promover la justicia. Dentro del contexto de la justicia como equidad esto significa que el papel de los legisladores al promulgar leyes es reflejar y determinar los requerimientos de los principios de justicia. En el mundo ideal de una sociedad bien ordenada de justicia como equidad, los legisladores democráticos deliberan sobre las medidas más importantes para lograr los principios de la justicia. No buscan en primera instancia, entonces, promover los intereses particulares de los individuos. Ni ejercitan los poderes votando para satisfacer una mayoría de intereses individuales con la exclusión de otros, como lo dicta una concepción mayoritaria de la democracia. En tanto que los legisladores democráticos buscan promover los intereses individuales de los ciudadanos democráticos, lo hacen indirectamente votando primero para satisfacer las demandas del bien común de la justicia como equidad.

Rawls posteriormente, en *Liberalismo político,* completa su concepción de democracia constitucional mediante la idea de razón pública. La idea de razón pública le permite especificar los tipos de razones que son relevantes para que los oficiales democráticos cuenten con ellas y voten para alcanzar sus decisiones. Le permite dar contenido al ideal de una democracia constitucional también como una *democracia deliberativa*. Algunas veces estas dos ideas son representadas como concepciones distintas y separadas de la naturaleza de la democracia.[12] Pero Rawls abraza las dos concepciones de la democracia mediante la idea de razón pública. Esta posterior elaboración de la versión de democracia constitucional de Rawls como deliberativa se discute en el capítulo VIII, junto con la idea de razón pública.

Finalmente, Rawls considera que la institución de la *revisión judicial* de la constitucionalidad de la legislación democráticamente promulgada es compatible con una democracia constitucional y una sociedad democrática. Esto es verdadero en tanto que la revisión judicial se ejercite para sostener las libertades básicas de los ciudadanos y otros elementos esenciales de una constitución democrática. Suele argumentarse que la revisión judicial es antidemocrática. Esto es desde luego trivialmente verdadero si por “democracia” lo único que quiere decirse es la democracia como forma de gobierno por la regla de la mayoría; pues es la naturaleza de la revisión judicial en una democracia la que anula la voluntad de las mayorías legislativas. Pero hemos visto que Rawls tiene

una idea de la democracia más extensa, como un tipo especial de constitución y sociedad de ciudadanos iguales. Dentro de una sociedad democrática, la revisión judicial puede desempeñar un papel vital en el mantenimiento de una constitución democrática contra las decisiones antidemocráticas de una estrecha mayoría. Rawls considera la institución de la revisión judicial como justificable dentro de una sociedad democrática cuando es necesaria para mantener las libertades básicas y otros elementos constitucionales esenciales de una constitución democrática. Esto no significa que la revisión judicial se necesite siempre. Es una cuestión empírica si es apropiada dentro de una constitución particular. En algunas democracias, como la del Reino Unido, puede no ser necesaria, pues hay fuerzas culturales que satisfactoriamente mantienen las libertades básicas de los ciudadanos. Pero en otras democracias, como la de los Estados Unidos, la revisión judicial puede ser necesaria por razones históricas para proteger las libertades básicas iguales de los ciudadanos. Debido a la diversidad étnica y religiosa, y a su sistema federal de 50 sistemas legales estatales separados, la revisión judicial puede ser necesaria en los Estados Unidos para coordinar las leyes estatales y sobre todo para evitar que las mayorías limiten las libertades básicas de las minorías raciales, religiosas, entre otras. Nuestra Suprema Corte [de los Estados Unidos] ha actuado frecuentemente para mantener las libertades básicas en contra de los sesgos raciales, religiosos y clasistas de las mayorías legislativas. Si es esto adecuado para justificar su poder de revisión judicial y contrarrestar su historia de promoción de los intereses del capital y de las clases propietarias, es un asunto histórico de gran importancia pero no puede ser dirimido aquí.

Las instituciones económicas: una democracia de propiedad privada

Una característica interesante de la versión de la justicia distributiva de Rawls es que deja abierta la cuestión de si un sistema de mercado de propiedad privada o alguna forma de socialismo es el sistema social más justo. Aquí es importante entender cómo usa Rawls estos términos. El primero sugiere una economía de mercado que permite la propiedad privada de los medios de producción. El así llamado *capitalismo* no es más que un tipo de sistema de mercado de propiedad privada. Irónicamente, el término "capitalismo" fue inventado por los socialistas del siglo XIX y puesto en uso general por Marx. Rawls usa el término "capitalismo" muy como Marx. En el capitalismo, considerado como un modelo abstracto al que los sistemas económicos más o menos se aproximan, el capital real y líquido es en gran parte poseído y controlado por la clase de los capitalistas, quienes son en buena medida distintos de la clase de los trabajadores, la vasta mayoría de los cuales posee poco o ningún capital, y en cambio trabaja por un

salario de mercado.[13] Rawls distingue dos formas de capitalismo. En el "sistema de libertad natural", frecuentemente llamado *capitalismo de laissez-faire,* los mercados no están regulados mientras que el gobierno mantiene las instituciones de trasfondo (la propiedad, la ley contractual, etc.) necesarias para que funcionen los mercados; pero, fuera de la provisión de bienes públicos que se hallan en el interés de todas las personas (caminos, medidas de salud pública, etc.), el gobierno no hace transferencias públicas para los menos favorecidos y generalmente permite que las distribuciones sean determinadas por las transacciones del mercado. En contraste, el *capitalismo del Estado de bienestar* es la forma prevaleciente de capitalismo en la mayoría de las economías occidentales; en éste, el gobierno nivela las contingencias de los mercados haciendo estipulaciones sociales para el desempleo, la seguridad social durante el retiro y la asistencia pública para los minusválidos y aquellos que son incapaces de mantenerse a sí mismos. El *sindicalismo*, en contraste, es un sistema de mercado de propiedad privada en el que los sindicatos de trabajadores trabajan, poseen y controlan el capital, o por lo menos son dueños de las empresas para las que trabajan. Lo que Rawls llama una *democracia de propietarios* podría ser considerada como algo entre el sindicalismo y el capitalismo del Estado de bienestar: supone una difundida propiedad del capital y otros medios de producción, sea por trabajadores individuales, sindicatos, corporaciones, etc., quizá con varios grados de participación del trabajador y la democratización de la gerencia. Presumiblemente, éstos podrán incluir cualquier cosa desde empresas tradicionales controladas por el dueño, a la consulta obligatoria con los empleados donde los propietarios toman las decisiones finales, hasta la determinación por la gerencia de los trabajadores (como en Alemania y otras democracias sociales de Europa occidental), o la propiedad y la gerencia plena de los trabajadores.[14] Una economía de mercado de propiedad privada no implica nada específico acerca de qué tanto de la riqueza de la sociedad ha de dedicarse a los bienes públicos o a la seguridad social y otras formas de asistencia pública. Una economía capitalista, como el capitalismo del Estado de bienestar, podría ser muy espléndida al proveer beneficios con fondos públicos.

Rawls usa el término *socialismo* para indicar no el igualitarismo distributivo sino más bien sistemas económicos en los que la propiedad de los medios de producción es principalmente pública (la tierra, los recursos naturales y el capital real). El uso del término tampoco dice nada acerca de qué tanto del producto de la sociedad es dedicado a los bienes públicos o a transferir pagos para la seguridad social, pagos para la asistencia pública, etc. En este sentido, el socialismo no tiene implicaciones particulares acerca de la distribución del ingreso y la riqueza. Un sistema socialista podría gastar espléndidamente en bienes públicos y asistencia pública, e incluso buscar igualar el ingreso y la riqueza. Pero también un sistema socialista podría ser más bien tacaño en estos aspectos, ahorrando y reinvirtiendo la mayor parte de su producto social para las

generaciones futuras. Lo que es importante, cuando se considera simplemente como propiedad pública de los medios de producción, pues el socialismo es compatible con el uso de precios de mercado para asignar los factores de la producción, en tanto que el capital y los medios de producción siguen siendo de propiedad pública (véase *TJ,* 254-257). Esto es llamado *socialismo liberal* o *socialismo de mercado*.[15] En contraste, el *comunismo* marxiano es una forma de socialismo que rechaza los mercados y en vez de ello depende de un plan de producción (presuntamente) racional (idealmente determinado de manera democrática) para asignar los factores de producción.[16]

Para mostrar cómo puede el socialismo ser compatible con los mercados, Rawls invoca la distinción de John Stuart Mill entre la *función asignadora* y la *función distributiva de los precios de mercado (TJ,* 255). Se pueden usar los mercados para asignar factores de producción sin consideración de quien los posee (sean individuos privados o el Estado). Si un Estado posee los medios de producción, puede rentar capital real a grupos de empresarios y trabajadores con una tasa de mercado, o cobrar una tasa de interés por el uso del capital líquido. Esto permite que la tierra, el trabajo y el capital sean usados en la producción en las industrias donde hay mayor demanda, conduciendo a su asignación eficiente. Lo mismo es verdadero cuando hay propiedad privada de todos los medios de producción y se usan precios de mercado para asignarlos. El punto importante es que, para aprovechar los precios de mercado con propósitos de asignación para permitir que la producción sea eficiente, no hay necesidad de depender solamente de los mercados para distribuir el ingreso y la riqueza que se producen para propósitos de consumo. El uso exclusivo de precios de mercado —de la disposición y habilidad de pagar de otros— para distribuir el ingreso y la riqueza es una posición propugnada por los libertarios y otros proponentes del capitalismo sin rienda como se entiende tradicionalmente. Pero la mayoría de las versiones de la justicia distributiva requiere el uso del sistema de impuestos para determinar distribuciones de ingreso y riqueza, a qué porciones distributivas tienen derecho las personas, o a qué intereses sobre la propiedad. Incluso liberales clásicos como Adam Smith reconocieron la necesidad de los impuestos para proveer bienes públicos, y apoyaron “leyes de los pobres” diseñadas, si bien de manera tacaña, para aliviar la indigencia económica. Sólo si uno cree que una persona tiene plenos derechos a todas las ganancias del mercado —o al producto marginal— que resulta de la propiedad de la tierra, los recursos del capital y el trabajo, se sigue que la justicia distributiva es completamente satisfecha por los mercados y otras formas de transferencia consensual. El principio de diferencia de Rawls niega implícitamente que una persona tenga pleno derecho al producto marginal de sus recursos productivos. Para Rawls, los derechos de propiedad como se especifican bajo un régimen gobernado por el principio de diferencia no son absolutos ni se hallan entre las libertades básicas, así que no incluyen derechos plenos al ingreso y la riqueza generados por los usos de la propiedad.

Una manera en que la posición de Rawls es liberal es que considera que las asignaciones de mercado de los recursos productivos son requeridas por el principio de justicia. Los mercados de trabajo libres son necesarios para garantizar las libertades básicas de ocupación, elección de carrera y otras libertades de la persona (por ejemplo, libertad de movimiento), así como justa igualdad de oportunidades. Una economía completamente planificada (como el comunismo marxista) pone en riesgo estos y otros derechos y libertades (*TJ* 254-255). El pensamiento de Rawls aquí parece ser que, como las economías centralmente planificadas determinan la producción mediante un plan supuestamente racional, deben en algún grado también asignar el trabajo de acuerdo con el plan para cumplir con las cuotas de producción; por lo tanto, a algunos trabajadores se les debe asignar su ocupación y posición laboral, lo cual infringe la libertad de ocupación de los individuos y la elección de carreras. (Aquí uno podría replicar que incluso en una economía de planificación central el plan mismo puede permitir un cierto grado de asignación de posiciones por el mercado, de tal forma que las posiciones menos deseables sean pagadas con una tasa más alta.)

Rawls reconoce que los mercados permiten una asignación más eficiente de factores de producción que las economías planificadas; los mercados usan los recursos más efectivamente y reducen el desperdicio económico. La asignación eficiente de factores de producción normalmente (aunque, desde luego, no siempre) beneficia a todos, incluyendo a los menos favorecidos, así que los mercados de trabajo también son normalmente requeridos por el principio de diferencia. Podemos decir, entonces, que para Rawls la justicia de asignación depende principalmente de los mercados y de consideraciones de eficiencia económica. Pero, lo que es muy importante, la justicia distributiva no está determinada por el mercado. La porción del producto económico a la que tienen derecho respectivamente los trabajadores y los propietarios ha de decidirse no por consideraciones de eficiencia económica, por ejemplo para maximizar el resultado productivo. Más bien ha de decidirse principalmente mediante el principio de diferencia, al poner en su lugar y en verdad llevar a cabo el sistema de prácticas económicas que promueven al máximo la porción de ingreso, riqueza y poderes económicos y posiciones públicas destinados a los menos favorecidos. Rawls, por lo tanto, acepta que las ganancias económicas para los más favorecidos también benefician, hasta cierto punto, a los menos favorecidos. Pero esto no es "filtración"; más bien es precisamente el modo en que los sistemas económicos que dependen de incentivos deben funcionar. La "filtración" depende principalmente, si no exclusivamente, de las distribuciones de mercado del ingreso y la riqueza; y, como sugiere el término, se enfoca primero en los más favorecidos, maximizando la ganancia que reciben, lo que permite entonces la "filtración" a las clases menos aventajadas de los efectos económicos de lo que no sea inmediatamente consumido por aquellos más

favorecidos. El principio de diferencia implica exactamente lo opuesto. Las desigualdades *sólo* se permiten si benefician a los menos favorecidos, y desde luego si los benefician de manera óptima. En algún punto, las desigualdades y las ganancias económicas adicionales de los más favorecidos empiezan a operar en detrimento de los menos favorecidos. Es precisamente antes de ese punto —en el que ganancias adicionales operan en desventaja de los menos favorecidos— cuando la distribución óptima es alcanzada bajo el principio de diferencia.

Esta comparación sugiere que el libertarismo y el capitalismo de *laissez-faire* tradicional no pueden satisfacer el principio de diferencia; pues prohíben la transferencia pública de riqueza a los menos favorecidos y no garantizan un mínimo social. Al igual que para todos los demás, cualquier ganancia para los menos favorecidos depende enteramente de la voluntad de otros de hacerles transferencias privadas. "De cada quien como elige, a cada quien como es elegido" es el lema de Robert Nozick para su sistema libertario de dotación de derechos.[17] No hay nada en su principio que garantice que una persona habrá de ser elegida para beneficiarse de transferencias hechas por otros individuos. Aun así, los abogados del capitalismo de *laissez-faire* frecuentemente sostienen que el trabajador no calificado más pobre trabajando por un salario de mercado mínimo se halla mejor que la mayoría de las personas en economías no capitalistas (excepto quizá las élites).[18] Si comparamos el capitalismo de *laissez-faire* con economías dirigidas como las de la Unión Soviética o Cuba, entonces esta aserción es probablemente falsa, pues los menos favorecidos bajo el comunismo soviético y cubano tenían cubiertas sus necesidades básicas como no las tenían los personajes callejeros del Londres decimonónico de Dickens. Aún así, la aseveración muy bien puede ser verdadera en el caso de economías capitalistas modernas más desarrolladas, particularmente aquellas que proveen seguro de desempleo y otros medios de seguridad social. Sin duda alguna, a lo largo de los pasados 250 años las ganancias económicas en las economías capitalistas avanzadas han elevado muchas veces los estándares de vida de todos, incluidos los que se hallan peor. Pero el capitalismo, incluso el capitalismo de Estado de bienestar como el de los Estados Unidos, resulta en enormes desigualdades de riqueza que están normalmente acompañadas por burdas desigualdades de poder político y oportunidades educativas y profesionales. Más aún, si no existiesen los mecanismos de transferencia no mercantiles del Estado de bienestar para aliviar el desempleo y la discapacidad, entonces las circunstancias de los menos favorecidos y discapacitados bajo el capitalismo serían tan malas como las condiciones de los indigentes en los países subdesarrollados.

Rawls claramente rechaza el capitalismo cuando se entiende tradicionalmente como la doctrina del *laissez-faire*. Esto se halla implícito en su rechazo del "sistema de libertad natural" y también de "igualdad liberal", los cuales están gobernados por el principio de eficiencia y las distribuciones mercantiles de ingresos y riqueza *(TJ,* secc. 12). Lo que es sorprendente es que también rechaza

el capitalismo incluso cuando está moderado por el moderno Estado de bienestar. Esto es sorprendente porque en *Teoría de la justicia* es frecuentemente descrito como la principal justificación filosófica del Estado de bienestar.[19] Pero para Rawls, aun cuando el capitalismo del Estado de bienestar provee un mínimo social, no reconoce un principio de reciprocidad para regular las desigualdades sociales y económicas. Como resultado, y debido a la concentración de la propiedad de los bienes, "el control de la economía y mucho de la vida política descansa en pocas manos" *(JF,* 138).

Rawls ve en el capitalismo del Estado de bienestar tres fallas institucionales principales. En primer lugar, el mínimo social del capitalismo del Estado de bienestar es inadecuado para las demandas del principio de diferencia y para mantener el valor equitativo de las libertades básicas de los menos favorecidos. Rawls ve la justificación filosófica del capitalismo del Estado de bienestar en una especie de utilitarismo restringido. (Desde luego, el término "Estado de bienestar" tuvo su origen en la década de 1930 en la economía de bienestar, una rama del utilitarismo.) La idea general del Estado de bienestar, como fue originalmente concebido, es que el nivel general de utilidad o "bienestar" de la sociedad podría incrementarse al aliviar la pobreza causada por el desempleo, la discapacidad y la vejez. Esto es verdadero hasta cierto punto, en tanto que los pagos de bienestar mismos no creen desincentivos para trabajar que socaven considerablemente el nivel de resultados y la eficiencia de los mercados laborales. Presumiblemente, hay un nivel óptimo de asistencia pública para los más pobres que les paga justo lo suficiente para aliviar hasta cierto punto su insatisfacción, sin mejorar a tal grado su posición que ya no estén dispuestos a tomar un empleo (normalmente con el salario mínimo del mercado) cuando esté disponible. La regla guía para determinar el mínimo social en el Estado de bienestar ha de ser entonces decidida mediante cálculos utilitaristas referentes a la comparación de un mínimo social proyectado con un nivel salarial mínimo que no cree desaliento para trabajar, tomando en cuenta su relación con el nivel de bienestar social general de la sociedad. A diferencia del principio de diferencia, el mínimo social del Estado de bienestar no se determina al enfocarse en las necesidades de los menos favorecidos o por consideraciones de igualdad o reciprocidad.

Para Rawls la segunda falla institucional del capitalismo del Estado de bienestar es que no se hace ningún esfuerzo para limitar las desigualdades de riqueza e influencia económica que socavan el valor equitativo de las libertades políticas. Rawls piensa que las desigualdades sociales y políticas permitidas por el capitalismo del Estado de bienestar son incompatibles con la igualdad política de los ciudadanos, puesto que el capitalismo del Estado de bienestar compromete el valor equitativo de las libertades políticas de los menos favorecidos. Debido a las burdas desigualdades y a la concentración de la riqueza, los poderes y las posiciones públicas, así como a la carencia de una regulación de las campañas y

restricciones en el gasto, los ricos y los intereses corporativos efectivamente cabildean e influyen en los políticos y otros funcionarios del gobierno para que promulguen legislaciones que beneficien principalmente a los más favorecidos. En buena medida controlan la agenda política y la usan para promover sus intereses económicos.

Finalmente, el tercer defecto del capitalismo del Estado de bienestar es que, debido a la concentración y burdas desigualdades de riqueza, y a la carencia de influencia política efectiva de la mayoría de los ciudadanos, hay una ausencia de justa igualdad de oportunidades y la mayoría de los ciudadanos no ejerce un poder efectivo y carece de posiciones con alguna autoridad en la vida social y económica. El control efectivo del capital industrial está concentrado en las manos de una pequeña clase, y la gran mayoría de las personas no tiene control sobre sus condiciones de trabajo. No hay propiedad y control generalizados de los activos productivos (aun cuando los fondos de pensión de los trabajadores en buena medida provienen de acciones corporativas, no tienen un poder efectivo de voto en las compañías). El control gerencial es decidido por miembros privilegiados de las clases propietarias, aquellos que controlan con mucho la porción más grande de riqueza en la sociedad. [20] La igualdad de oportunidades en el Estado de bienestar es en buena medida formal, permitiendo que las carreras estén abiertas a los talentos, lo cual encaja con el énfasis general en la eficiencia económica que guía al estado utilitarista de bienestar. Pero no se hace ningún esfuerzo por regular o expandir las posiciones de autoridad abiertas a la competencia para garantizar que incluyan una disponibilidad generalizada de posiciones, algún tipo de control por parte de los trabajadores o participación en la gerencia, la cual está enteramente controlada por los propietarios. Por el contrario, el control y la participación de los trabajadores se consideran económicamente ineficientes. El trabajo es considerado como otro recurso más que es desechable sin previo aviso y bajo una gerencia completamente controlada por los propietarios.

El sistema de mercado de propiedad privada que remedia los defectos del Estado de bienestar capitalista es la democracia de propietarios. Desafortunadamente, Rawls no dice lo suficiente acerca de las instituciones de una democracia de propietarios o del socialismo de mercado (aunque dice mucho más acerca de la primera que del segundo). Podemos inferir que una democracia de propietarios (DP) difiere del capitalismo del Estado de bienestar (CEB) en los aspectos que se mencionan a continuación:

1. A diferencia del capitalismo, una DP busca la propiedad generalizada de los medios de producción, de manera que los trabajadores normalmente puedan controlar el capital real y sus condiciones laborales, sea como propietarios privados o como miembros de sindicatos o cooperativas de trabajadores (véase *JF,* 139). Rawls no sugiere, sin embargo, que esté excluido que los no

trabajadores tengan propiedad del capital, la tierra y los recursos, y quizá sostendría que la propiedad parcial de este tipo debería permitirse por razones de eficiencia económica. Aun así, diría que no hay nada en el primer principio de libertades básicas iguales que requiera la propiedad privada de los medios de producción. La conveniencia de la propiedad privada de los medios de producción se decide más bien por lo que mejor satisface el principio de diferencia.

2. En una DP, en contraste con el CEB, no hay disparidades tan enormes de ingreso y riqueza entre los más y los menos favorecidos, porque (además de los efectos del principio de diferencia) se reducen las desigualdades burdas para proteger el valor equitativo de las libertades políticas y la justa igualdad de oportunidades. Un modo en que se desalientan las grandes disparidades de riqueza es mediante el patrimonio, la herencia y los impuestos sobre donaciones a la transferencia de los más favorecidos a las generaciones sucesoras.

3. Una DP, a diferencia del CEB, provee para el valor equitativo de las libertades políticas. Limita entonces los efectos de la riqueza privada sobre las campañas políticas proveyendo para el financiamiento público de las campañas, restringiendo las contribuciones privadas y las campañas privadas, y proporcionando foros públicos para el debate político entre programas políticos opcionales, etcétera.

4. Hay una más justa igualdad de oportunidades en una DP que en el CEB. A los trabajadores no se les envía a trabajar por salarios sin ningún interés en su producto. Al menos tienen la oportunidad de poseer y controlar el capital que usan en el ejercicio cotidiano de sus capacidades laborales. Más aún, los trabajadores tienen un control incrementado y protecciones en sus lugares de trabajo.

5. El mínimo social normalmente es mayor en una DP que en un CEB, al menos cuando el segundo está gobernado por el principio de utilidad restringida, pues la DP no busca maximizar la suma total de riqueza (nacional) como el CEB, o el nivel promedio de ingresos y riqueza, sino la posición económica y social de los menos favorecidos.

6. En una DP las herencias (y los donativos) están limitados para que no se transfieran grandes concentraciones de riqueza de una generación a la siguiente. Esto es necesario para proveer para la justa igualdad de oportunidades, la cual es severamente socavada por las concentraciones de riqueza que se perpetúan a través de las generaciones. Esto requiere que las herencias (y otras donaciones) sean gravadas por el lado del receptor más que por el lado del que hace la herencia. (En la terminología legal, Rawls concibe un “impuesto a la herencia” progresivo más que un “impuesto al patrimonio”.) Aquellos que ya son ricos serían gravados con una tasa mucho más alta que las herencias de los menos favorecidos, las cuales pueden pagar poco o nada de impuestos. Quien hace donaciones y herencias en una DP podría entonces incluso evitar el impuesto a la

herencia por completo, dispersando ampliamente su patrimonio hacia los menos favorecidos. Esto ya no es un problema porque la riqueza ya no está concentrada debido a la amplia dispersión de la misma alentada por el sistema tributario.

7. Más que un impuesto sobre la renta —el cual puede desalentar el trabajo derivado de sus efectos— ha de usarse un *impuesto proporcional a los gastos* para gravar el consumo en una democracia propietaria bien ordenada, con el impuesto aplicándose solamente después de que se ha alcanzado un nivel mínimo de gastos. (De este modo, un impuesto proporcional a los gastos difiere del familiar impuesto a las ventas, el cual se aplica sin tomar en consideración el ingreso ni la riqueza de las personas.) Un impuesto al gasto significa que las personas no son gravadas en cuanto contribuyen al producto social mediante el trabajo y las inversiones, sino más bien en cuanto toman del producto social por medio del consumo. La idea no es tanto desalentar a las personas a consumir (después de todo, si no consumieran, no habría demanda para producción adicional); sino más bien evitar que el sistema impositivo desaliente directamente el trabajo, los esfuerzos y las contribuciones productivas *(JF,* 161; *TJ,* 260).

Rawls parece decir que un impuesto proporcional (al consumo) es preferible a más impuestos progresivos familiares porque un impuesto proporcional *a)* es más eficiente, pues no desalienta los incentivos, y *b)* "trata a todo el mundo de modo uniforme (suponiendo [...] que la renta haya sido justamente obtenida)" *(TJ,* 260). Los impuestos proporcionados (al consumo) son defendidos por muchos economistas y por conservadores también, sobre bases tanto de equidad como de eficiencia. Dejando de lado las razones de eficiencia, podría inferirse de *b)* que Rawls desde luego acepta el argumento conservador de que hay algo intrínsecamente más equitativo acerca del impuesto proporcional (o "fijo") que los impuestos progresivos. Ha sido criticado por esto, y correctamente, si ésa fuese su suposición.[21] Pero parece que no hay base para tal argumento por parte de Rawls, pues en su explicación de la justicia distributiva no hay presunción de que una persona tenga derecho a todo lo que gana en la actividad mercantil. Por el contrario, la presunción debe ser que cada persona está obligada a pagar su porción equitativa de impuestos, donde claramente la "porción equitativa" no ha de decidirse por alguna regla de gravamen proporcional, sino por el principio de diferencia y otros requerimientos de la justicia distributiva. Así que si Rawls da la apariencia de condonar por razones de equidad un "impuesto fijo" sobre el ingreso o el consumo, entonces seguramente está equivocado, dadas las implicaciones de su concepción. Pienso que puede ser exonerado de esta acusación, pues dice (inmediatamente después de sus aserciones de que un impuesto proporcional puede ser justificable porque es "uniforme" y "más eficiente") que "éstas son cuestiones de juicio político y no parte de una teoría de la justicia". Esto sugiere que un impuesto progresivo proporcional en vez de uno progresivo ha de decidirse no por los principios de la justicia o consideraciones de

equidad solamente, sino mediante la aplicación de estos principios a las circunstancias particulares de una sociedad bien ordenada. En cualquier caso, Rawls dice que "dada la injusticia de las actuales instituciones, hasta unos impuestos abruptamente progresivos sobre la renta [pueden ser] justificados cuando se consideran todas estas cosas" *(TJ,* 261).

8. Rawls afirma la idea de que todas las personas sanas deberían ser alentadas a trabajar en una democracia bien ordenada. No considera apropiado proporcionar a las personas pagos de "bienestar" completo si son capaces pero no están dispuestas a trabajar. Al proveer un mínimo social para todos, sea que trabajen o no, el Estado de bienestar puede alentar la dependencia entre los menos favorecidos, y un sentimiento de haber sido dejados fuera de la sociedad. Rawls piensa que parte de ser una persona independiente con un sentido de autoestima es hallarse en posición de proveer para uno mismo mientras que desempeña un trabajo que no es en sí degradante y no socava la autoestima. También sugiere que, si las personas participan en la cooperación justa y equitativa, entonces cada una tiene la obligación de hacer su parte, y de no aprovecharse injustamente de los esfuerzos de otros. Esto podría verse como una aplicación del principio de equidad de Rawls *(TJ,* 30, 67). "No vamos a beneficiarnos de los esfuerzos cooperadores de los demás sin cumplir nuestra parte" *(TJ,* 314). (Pero véanse las reservas más adelante.)

Así, Rawls rechaza la aseveración de Philippe van Parijs de que una sociedad justa debe proporcionar un mínimo social a los que deciden no trabajar y que en vez de ello eligen (por ejemplo) holgazanear o surfear todo el día en Malibú. Incluso si son impulsados al desempleo debido a su educación y creencias de que el trabajo es repugnante, o que se halla por debajo de ellos, Rawls mantiene que los individuos han de hacerse responsables de sus fines y sus concepciones del bien y no pueden imponer los costos de sus elecciones de estilo de vida a los otros. Esto no significa que Rawls crea que a aquellos que eligen libremente no trabajar debería requerírseles que se las arreglen por sí mismos mendigando su sustento o pepenando en la basura de otros. Más bien, su sugerencia es que el tiempo de ocio debería ser tratado como un bien social primario. Su pensamiento parece ser que a los que eligen no trabajar debería descontárseles el valor monetario de un día de trabajo normal (ocho horas) del mínimo social que normalmente reciben los menos favorecidos. (Por ejemplo, si el mínimo social es de 100 dólares estadunidenses por día por persona adulta —una cifra que no es poco realista puesto que suma solamente 36 500 dólares por año, lo cual es todavía casi el doble del nivel de pobreza oficial actual para una familia de cuatro — y sustraemos ocho horas de salario mínimo, digamos seis dólares por hora, entonces el surfeador recibirá 52 dólares por día, una suma todavía adecuada para proveerle en su existencia elegida.) Así que, en un sentido, al surfeador se le provee lo que muchos podrían llamar "bienestar", pero la suma monetaria que recibe es menor de la que recibiría si eligiera trabajar.

El mínimo social bajo el principio de diferencia se ubica entonces en un nivel que supone que las personas habrán de trabajar, puesto que se supone que las personas pondrán su parte para contribuir a mantener la cooperación social. Sin embargo aquí alguien puede objetar: "pero ¿por qué se le provee algo al surfeador si rehúsa trabajar?" La respuesta es que no se trata de "bienestar" en el sentido tradicional de asistencia pública ofrecida para elevar el nivel de bienestar individual o total o la utilidad en la sociedad. Es más bien un pago que se les *debe* a los ciudadanos democráticos, como una cuestión del derecho, por participar en y cumplir con los términos justos de la cooperación social. Sólo porque un ciudadano rehúse trabajar no significa que no esté aportando su parte para mantener la cooperación social. Obedece las leyes, respeta las expectativas de otros y cumple con sus deberes cívicos (por ejemplo, sirve como jurado, vota, brinda servicio nacional y militar durante tiempos de guerra). Los ciudadanos contribuyen a la cooperación social con algo más que meramente trabajo productivo. Los ociosos adinerados no participan en el trabajo productivo o en realidad no producen más que los ociosos o desempleados menos favorecidos; cualquier "contribución" que hagan mediante su propiedad es un constructo legal (una "ficción" como diría Bentham). Quizá es ésta la razón por la que Rawls se niega a decir que el rehusarse a trabajar viola el principio de equidad. No quiere decir que los no trabajadores sanos estén actuando inequitativa o injustamente; su modo de vida es tan digno de respeto como las vidas de los acomodados ociosos adinerados igualmente improductivos que pagan su porción equitativa de impuestos bajo el principio de diferencia. Pero si las personas —sean más o menos favorecidas— eligen no trabajar, entonces no pueden quejarse razonablemente cuando no se les proporcionen suplementos de ingresos diseñados para aquellos que trabajan pero aún así son menos favorecidos.

9. Por lo que concierne a los menos favorecidos que trabajan, Rawls evidentemente se opone (bajo las condiciones de una sociedad bien ordenada) a un salario mínimo fijo provisto por los empleadores, pues ello desalienta la creación de nuevas posiciones de empleo.[22] Pero el ingreso de mercado de un trabajador no es todo a lo que tiene derecho, pues, nuevamente, los precios de mercado (del trabajo y el capital) no tienen un papel como criterio para las expectativas o derechos legítimos de una persona bajo el principio de diferencia. Los que tienen un ingreso de mercado bajo han de ser subsidiados mediante suplementos de ingreso pagados con fondos del gobierno (o "subsidios salariales"), que están diseñados para elevar a los menos favorecidos al mínimo social razonable requerido por el principio de diferencia *(TJ,* 266). (Un así llamado "impuesto negativo sobre la renta" o el actual crédito al impuesto sobre la renta obtenido son ejemplos de suplementos públicos al ingreso.)

10. Si el gobierno ha de esperar que todos los ciudadanos sanos sean productivos, entonces debe asumir el papel de servir como un *empleador en última instancia.* No es equitativo condicionar la cantidad de mínimo social al

trabajo, y luego no hacer nada ante una tasa de "desempleo natural" de 5 o 6%. Así que si el sistema económico no puede proveer genuinamente pleno empleo —en el sentido de un puesto para todos los que lo buscan— es trabajo del gobierno hacerlo, mediante la obra pública (en parques nacionales, por ejemplo), el servicio nacional (trabajando en hospitales de veteranos u otros hospitales públicos), o por otros medios.

11. Es esencial la *atención universal a la salud* en una democracia de propietarios. Rawls la considera, junto con la educación universal, como requerimiento para la justa igualdad de oportunidades. Pues las personas que padecen una enfermedad crónica o discapacidades no se hallan en posición de aprovechar las oportunidades disponibles para las personas con su nivel de habilidades y talentos.[23] (Posteriormente veremos que Rawls considera la atención universal a la salud necesaria en cualquier sociedad liberal.) En consecuencia, la justicia requiere el financiamiento público de una atención a la salud adecuada para todos los ciudadanos.

Éstas son sólo algunas de las características de una democracia propietaria. Nuevamente, desearíamos que Rawls hubiese dicho más para explicar la idea y responder a las críticas obvias. Por ejemplo, ¿cómo habrá de garantizar una democracia propietaria una oportunidad para que los trabajadores controlen sus medios de producción? Para hacerlo, ¿debe el gobierno poner restricciones sobre la cantidad de capital que los no trabajadores controlan, o sobre los derechos de los trabajadores a transferir su propiedad en las empresas en que trabajan sin abandonar su posición? ¿Serían tales medidas tan económicamente ineficientes que socavarían gravemente el mínimo social destinado a los menos favorecidos? Si el gobierno ha de proveer subsidios salariales, ¿mediante qué medidas se ha de evitar que los empleadores ofrezcan salarios mínimos (un dólar estadunidense por hora), sabiendo que el gobierno ha de subsidiar al resto como para permitir al trabajador alcanzar el mínimo social? ¿Cómo responderá Rawls a la crítica de que los trabajos provistos por el gobierno son "obras" innecesarias que difícilmente habrán de alentar el sentido de autoestima de cualquiera? La respuesta de Rawls a al menos algunas de esas preguntas sería que no son cuestiones para una teoría de la justicia, sino de política para la puesta en marcha de los principios de la justicia (*cf. TJ,* 260-261). Sin duda en circunstancias no ideales, como las de nuestra propia sociedad con sus injustas instituciones económicas, sería difícil tomar algunas de estas medidas sin que los intereses de los negocios y de otro tipo trataran de explotarlas, si no de socavarlas. Las muchas preguntas de la teoría no ideal y "el cumplimiento parcial" que habrían de confrontarse para aplicar la justicia como equidad a nuestra propia condición no son preguntas que Rawls pensó que él, o cualquier otro filósofo, estuviesen en posición de responder adecuadamente. Requieren conocimiento de hechos históricos, sociales y culturales que son más apropiadamente abordados por los científicos sociales y los historiadores.

Hay varios desarrollos interesantes a lo largo de los años en los pensamientos de Rawls acerca de cómo debería aplicarse el principio de diferencia. En *Teoría de la justicia* parece haber sostenido lo siguiente:

A) El principio de diferencia ha de aplicarse en la etapa legislativa para evaluar los efectos de la legislación sobre los prospectos de los menos favorecidos. Más aún, el principio de diferencia ha de ser conscientemente aplicado a todos y cada uno de los actos legislativos, al menos cuando las leyes tienen efectos tangibles sobre los prospectos de los que se hallan menos favorecidos. En caso de que la legislación propuesta empeore aun más la condición de los menos favorecidos que alguna opción factible, entonces se requiere a los legisladores que la rechacen en favor de dicha opción. De acuerdo con *Teoría,* entonces, el principio de diferencia provee una condición supremamente regulativa, si no una meta positiva, de toda legislación, a menos que las libertades básicas y la justa igualdad de oportunidades tomen precedencia.

B) A menos que se beneficie a los menos favorecidos, el principio de diferencia prohíbe el uso de recursos públicos para financiar valores perfeccionistas de la cultura, como museos de arte públicos, orquestas, óperas, teatros (y lo mismo se aplicaría al financiamiento público de estadios deportivos). Las universidades pueden ser financiadas para los propósitos ordinarios de educar a las personas para que puedan ganarse la vida y tener una vida digna. Pueden enseñarse todos los temas para perseguir estos propósitos. Pero esto es diferente de mantener instituciones culturales en aras de valores perfeccionistas de la cultura. El financiamiento público para promover los valores perfeccionistas se da a costa de los menos favorecidos. Esto no significa que esté enteramente prohibido el financiamiento público de las instituciones culturales. Pero deben ser voluntariamente financiadas por las personas que las usan o están dispuestas a apoyarlas, de tal manera que "nadie sufra la carga tributaria sin su consentimiento" *(TJ,* 305).[24] Rawls apoyaría entonces la administración pública de instituciones culturales que se apoyan a sí mismas.

C) Después de *Teoría de la justicia,* Rawls dice que el principio de diferencia no debería convertirse en parte de una constitución política, particularmente en una democracia con revisión judicial *(JF,* 162). Dada la dificultad de los juicios empíricos necesarios para aplicar el principio de diferencia, la rama legislativa, y no la judicial, debería tomar estas decisiones. Más que estar requerido por una constitución escrita como asunto de derecho, y convertido en un "elemento esencial constitucional" (como Rawls dice posteriormente), el principio de diferencia debería ser parte del entendimiento público. Podría convertirse en parte de un preámbulo a una constitución escrita, en tanto que no reciba fuerza legal dentro de la constitución *(JF, ibid.).*

Veinte años después, al llegar Rawls a *Liberalismo político,* sostuvo lo siguiente:

Con respecto a *(A),* Rawls dice que puede no ser necesario que el principio de diferencia sea conscientemente aplicado por los legisladores para diseñar o incluso evaluar todo acto de legislación o tema de política. Reconociendo las objeciones de otros al "arrastre" sobre las deliberaciones que serían causadas al tomar en cuenta constantemente los prospectos de los menos favorecidos en la legislación, Rawls dice que el principio de diferencia no requiere tal vigilancia constante. Pues, una vez que se aclaren las consecuencias económicas de proveer para las libertades básicas iguales el valor razonable de las libertades políticas y de las medidas en favor de la justa igualdad de oportunidades, "quizá se pueda satisfacer a grandes rasgos el principio de diferencia ajustando hacia arriba o hacia abajo el nivel de ingreso exento del impuesto sobre la renta proporcional [...] Hacer esto nos libera de tener que considerar el principio de diferencia en cada asunto político" *(JF,* 162). Nuevamente esto muestra cómo el principio de diferencia es parte de un sistema más grande de principios que llevan a cabo una buena parte del trabajo de la justicia distributiva, incluso antes de que el principio de diferencia se vuelva relevante. Se requiere la regulación y el gravamen de grandes concentraciones de riqueza de manera independiente para mantener las libertades políticas iguales y la justa igualdad de oportunidades. Si genuinamente existen oportunidades iguales y justas, y hay pleno empleo, Rawls piensa que la sociedad en una democracia de propietarios no tendrá que preocuparse por aliviar la pobreza, normalmente, una preocupación primaria del capitalismo del Estado de bienestar. Suponiendo pleno empleo y una amplia disponibilidad de educación, capacitación, habilidades y acceso al capital real, incluso los menos favorecidos deben estar bastante estables.[25] De ser así, entonces la principal manera en que el principio de diferencia entra en juego legislativamente es en la determinación del nivel del ingreso o el gasto exento de gravámenes (aunque aquí los suplementos al ingreso aún serán requeridos para corregir la tasa de mercado mínima).

Con respecto a *(B),* Rawls parece relajar sus reparos anteriores en destinar fondos públicos para pagar los museos de arte y otras instituciones culturales. Mientras que en *Teoría de la justicia* se debe mostrar que tales instituciones son indirectamente necesarias para mantener las libertades básicas y las oportunidades equitativas, o promover la posición de los menos favorecidos, en *Liberalismo político* Rawls da a entender que no hay problema en promover los valores perfeccionistas de la cultura por sí mismos, en tanto que "los elementos constitucionales esenciales y los asuntos de justicia básica" no se hallen en juego. El principio de diferencia no es un elemento constitucional esencial, y Rawls parece sugerir que no es un requerimiento de "justicia básica", en tanto que sea provisto un mínimo social adecuado (esto es, adecuado para que los ciudadanos ejerciten sus capacidades y aprovechen las oportunidades). Así, aunque los impuestos para mantener los museos de arte y las óperas pueden no beneficiar a los menos favorecidos, e incluso pueden negarles beneficios monetarios que de

otra manera tendrían, esto parece permisible dentro del liberalismo político en tanto no se ponga en riesgo un mínimo social razonable (véase más adelante). Esto es un cambio significativo en la posición que se defendió en *Teoría de la justicia.*

Finalmente, por lo que concierne a *(C),* supóngase que un congreso derechista trata de repeler todas las medidas de seguridad social diseñadas para compensar la pobreza de los más pobres (cupones de despensa, asistencia a familias con hijos dependientes [AFDC, por sus siglas en inglés], atención médica, etc.). Si bien no es papel de la judicatura poner en vigor el principio de diferencia y revisar las legislaciones complejas concernientes a las políticas y regulaciones económicas, aún así en una democracia con revisión judicial Rawls piensa que es apropiado que el poder judicial ponga en vigor un mínimo social adecuado en el caso de que una rama legislativa rechace o rehúse proveer medidas para satisfacer las necesidades básicas de los menos favorecidos. Un mínimo social —uno que va mucho más allá de lo que se necesita para satisfacer las necesidades humanas básicas— es un requerimiento de la "justicia básica". Pues, en ausencia de medios multiuso que permitan a una persona ejercer efectivamente sus libertades, las libertades básicas son sólo formales y de poco valor para los menos favorecidos. Como asunto de justicia básica, el mínimo social se pone en vigor de manera apropiada mediante la revisión judicial. A diferencia del principio de diferencia, no hay necesidad de decisiones complicadas de política económica para determinar si es adecuado un mínimo social. Desde luego, personas razonables pueden estar en desacuerdo acerca de lo que se requiere para satisfacer el mínimo social, y las cortes deberían normalmente adherirse a los juicios legislativos concienzudos. Pero ante una negativa recalcitrante de una legislatura a no proveer absolutamente nada o claramente demasiado poco, Rawls invoca el poder de lo judicial para que apoyen la provisión y puesta en vigor de un mínimo social.

La institución de la familia

Rawls identifica a la familia entre las instituciones que constituyen la estructura básica de la sociedad, lo que ha conducido a muchos malentendidos entre sus críticos. Mucho de esto se debió a la ausencia inicial, en *Teoría de la justicia,* de discusión acerca de cómo los principios de la justicia incidían en la familia. Discutió principalmente la importancia de la familia en la educación moral y en inculcar los factores básicos en la formación del carácter para un sentido de la justicia *(TJ,* secc. 70). Sólo mucho después, en "Public Reason Revisited" (1999), Rawls publicó por primera vez una discusión acerca de la familia como institución básica *(CP,* 595-601). Como resultado, algunos erróneamente supusieron que los principios de la justicia estaban diseñados para aplicarse dentro de la familia misma, y que, por ejemplo, los padres estaban cometiendo

una injusticia cuando dejaban de distribuir los recursos familiares de un modo apegado al principio de diferencia. Pero los principios de la justicia no se aplican más internamente dentro de la familia que en cualquiera otra asociación, como las iglesias, las universidades, las unidades militares o los equipos deportivos. En vez de ello imponen restricciones externas sobre estas y otras instituciones. Otros argumentaron que Rawls presupuso el vínculo tradicional matrimonial varón/mujer como parte de la vida familiar, con el varón dominante y al mando.[26] Esta aseveración parece resultar de la sugerencia de Rawls de que una manera de tratar con el problema de la justicia entre generaciones es suponer que las partes en la posición original son "cabezas de familia" *(TJ,* 128), lo cual garantiza que se representan los intereses de los niños y de las generaciones futuras *(TJ,* secc. 44). Los críticos pueden haber supuesto que, si las partes supieran que eran cabezas de familia, también sabrían que eran varones. Pero tal conocimiento social e histórico es explícitamente negado a las partes en la posición original. En cualquier caso, la suposición de las "cabezas de familia" no hace mayor diferencia en el argumento en favor de los principios de justicia mismos que, si en vez de ello, Rawls supusiera un representante de cada persona en la posición original, pues el velo de la ignorancia impide a cualquiera tener información acerca de su edad o género, al igual que de cualquier otro hecho.

Muchas de las críticas a Rawls sobre la familia parecen presuponer que Rawls tiene una visión tradicional de la misma. Tradicionalmente se ha pensado que la familia se conforma en torno a un marido y una esposa, quienes nutren y educan a sus hijos naturales. Pero, como la mitad de todos los matrimonios termina en divorcio, con un gran número de niños nacidos "fuera del matrimonio", y con muchas parejas del mismo sexo criando a sus propios hijos, la idea tradicional de la familia está cambiando rápidamente. Mientras que todavía muchos lo consideran como un ideal, el matrimonio entre varón y mujer tiene cada vez menos relevancia para las características esenciales de la vida familiar. Rawls tiene una concepción similarmente inclusiva de la familia. No la considera como un agrupamiento natural, sino como una institución *social;* es por lo tanto convencional, y puede ser interpretada de varias maneras diferentes y aún así desempeñar su función primaria. La *función primaria de la familia* para Rawls —lo que hace de ella una institución social básica— no tiene nada que ver con el amor romántico o incluso con el matrimonio entre los padres naturales o adoptivos o tutores de niños. La familia es más bien considerada como institución social básica porque cualquier sociedad tiene que tener alguna estructura social para nutrir y criar a sus niños. Sin algún tipo de formación familiar, una sociedad no se puede *reproducir en el tiempo*. "La familia es parte de la estructura básica, pues uno de sus papeles principales es ser la base de la producción y la reproducción ordenada de la sociedad y su cultura de una generación a la siguiente" (CP, 595).

Una sociedad democrática tiene interés en regular la vida familiar para

garantizar que los intereses fundamentales de los ciudadanos potenciales sean protegidos, y que los niños sean criados de tal manera que sus capacidades se desarrollen y sean capaces de aprovechar los derechos y las justas oportunidades disponibles para los ciudadanos: "los ciudadanos deben tener un sentido de la justicia y de las virtudes políticas que sustentan las instituciones políticas y sociales". Por esta razón, sugiere Rawls, "la familia debe garantizar la nutrición y el desarrollo de tales ciudadanos en números apropiados para mantener una sociedad duradera" (CP, 596). La aserción básica de Rawls es que la familia, no importa cómo esté organizada, tiene el papel de reproducir una sociedad justa a través de las generaciones, proveyendo las necesidades básicas de los niños y permitiéndoles desarrollar sus capacidades para la justicia y para una concepción racional del bien. Debido a este fundamental papel de la familia, Rawls dice que "el trabajo reproductivo es trabajo socialmente necesario" (CP, 595-596), lo que significa que debería ser reconocido y respetado como tal.

Aun así, algunos de los críticos de Rawls argumentan que deja a los padres sin demasiado control sobre sus hijos. Algunos sostienen que Rawls debería incluir entre los principios de la justicia principios adicionales específicamente diseñados para proteger los intereses de los niños en contra de las concepciones antiigualitarias de sus padres. La preocupación aquí es que los padres frecuentemente adoctrinan a sus hijos en concepciones no liberales y supersticiosas que socavan sus intereses como personas libres e iguales. Rawls dice que los poderes legales de los padres sobre sus hijos no se pueden extender hasta negarles la educación necesaria para desarrollarse plenamente y, en la madurez, ejercitar adecuadamente los poderes morales. Pero él considera esto consistente con que los padres críen a sus hijos dentro de su propia religión, e incluso enseñándoles concepciones morales y religiosas antiliberales (al menos no niega específicamente a los padres ese derecho). Los motivos para esto parecen ser que Rawls, por razones de libertad de religión, asociación y otras libertades básicas, no quiso dar a los gobiernos los poderes para intervenir dentro de la vida familiar e imponer un deber positivo sobre los padres de educar a sus hijos como seres moralmente autónomos. Los gobiernos pueden imponer un deber positivo sobre los padres de cuidar la salud física, la seguridad y la nutrición del niño, de hacer que el niño reciba educación escolarizada hasta su madurez bajo un currículo públicamente aprobado, y de satisfacer otros requerimientos familiares (vacunación, etc.). Más aún, los gobiernos pueden requerir que los niños sean educados fuera del hogar en sus derechos y privilegios como ciudadanos, y también educados en valores políticos liberales y democráticos, de tal manera que desarrollen su sentido de la justicia y se conviertan en ciudadanos políticamente autónomos. Éstos son los modos primarios en que una sociedad liberal regula la institución de la familia, por medio de sus papeles, protegiendo los intereses vitales de los niños y supervisando su salud y educación, para permitirles desarrollar sus capacidades

de tal manera que puedan ejercitar efectivamente sus libertades básicas y aprovechar las oportunidades equitativas disponibles para ellos en una sociedad liberal.

Por ende, los padres no pueden evitar que sus hijos sean expuestos, en las escuelas públicas o privadas, a cobrar conciencia de sus derechos básicos y libertades como ciudadanos libres e iguales o a desarrollar sus capacidades para que puedan aprovechar la amplia gama de oportunidades equitativas. Esto se sigue de los intereses de orden más alto de los ciudadanos libres e iguales en el ejercicio de sus capacidades morales; ese interés no puede anularse por las exigencias de los padres de ejercer control sobre su progenie. Aun así, los padres no tienen que afirmar la autonomía moral o la individualidad de sus hijos; pueden enseñarles concepciones tradicionales (que las mujeres no deberían participar en la vida pública, por ejemplo, y que el lugar de la mujer es en el hogar atendiendo a los hijos y la vida familiar) sin temor de censura pública. Algunos feministas y liberales igualitarios objetan esta consecuencia de la concepción de Rawls. Sostienen que perpetúa la desigualdad social de las mujeres y es inconsistente con el compromiso de Rawls con un liberalismo igualitario. La respuesta de Rawls a esta objeción parece ser doble: en primer lugar, aun cuando *Teoría de la justicia* suscribe los valores de la autonomía moral y la individualidad, implica que interferiría indebidamente con la libertad de la persona, la libertad de asociación y la libertad de elección dentro de la familia, prohibir legalmente que los padres enseñen a sus hijos ideas religiosas tradicionales o por lo demás no igualitarias acerca del papel de la mujer. No es razonable permitir que el gobierno supervise la cantidad de tiempo que cada padre dedica al cuidado de los niños y el quehacer del hogar, o vigilar sus conversaciones con sus hijos para garantizar que no estén tratando de adoctrinarlos para rechazar valores liberales. Ni tampoco sería racional que personas libres e iguales le concedieran un poder coercitivo tan enorme para vigilar la vida familiar.

Segundo, empezando con *Liberalismo político,* Rawls argumenta que no es el papel de un gobierno liberal poner en vigor una doctrina liberal comprensiva que afirme la autonomía moral y la individualidad de las personas y niegue otras concepciones más tradicionales y permisibles del bien y la vida familiar. Desde el punto de vista de la razón política pública, no hay nada erróneo en que los padres enseñen a sus hijos doctrinas religiosas y de otro tipo que afirmen los papeles familiares tradicionales y la división del trabajo entre los sexos, en tanto que no les enseñen concepciones políticas iliberales. Mientras que esto puede parecer inconsistente con (o para muchos, desafortunado) la idea de hacer hincapié en la autonomía moral en el argumento de Rawls para la concurrencia del derecho y el bien en *Teoría de la justicia*, revela hasta qué grado el liberalismo de Rawls cambió en *Liberalismo político*. Como se verá después, de acuerdo con el liberalismo político no es papel del gobierno propugnar públicamente algún

esquema de valores religiosos, filosóficos o morales “que abarquen” más allá de los valores de la justicia política liberal. Sería una indebida interferencia en la vida familiar que el gobierno le dijese a los niños que sus padres están equivocados al enseñarles que la justicia se origina en los mandamientos de Dios (como muchas religiones lo creen) en vez de dentro de nuestra razón práctica, o que sus padres deberían trabajar los dos y dividirse igualmente los deberes domésticos y el cuidado de los niños.

Volvamos ahora a la institución del matrimonio y consideremos una reserva a lo precedente. Rawls ve a la familia como independiente del matrimonio, pues la familia tiene un papel social —la reproducción de una sociedad justa de una generación a la siguiente— que puede ser y está siendo cada vez más efectivamente alcanzada en la ausencia de la vida matrimonial. Con respecto al matrimonio mismo, Rawls parece suscribir el matrimonio del mismo sexo como requerido por la justicia, en tanto que sea el caso que no socave los intereses de los niños en el desarrollo de sus capacidades cognitivas y emocionales (CP, 596n.). Algunos filósofos feministas, sin embargo, han sugerido más que esto, a saber, que un gobierno liberal no tiene en modo alguno derecho a reconocer el matrimonio como institución cívica. Los gobiernos no deben reconocer oficialmente los matrimonios que tienen lugar dentro de las distintas religiones, y los gobiernos no debieran llevar a cabo bodas civiles, pues el matrimonio solamente perpetúa la desigualdad de las mujeres. El grado en que este argumento es impulsado por una concepción liberal comprensiva del bien de la individualidad y la autorrealización, y niega las versiones religiosas del papel de la mujer en el hogar y dentro de la familia, no podría ser suscrito por Rawls. Si se decide democráticamente que la sociedad debe dar reconocimiento cívico a la institución del matrimonio, y conceder ciertos beneficios a tal unión, entonces la justicia no lo prohíbe; otras cosas son iguales. Sólo si hubiese evidencia empírica que mostrase que el reconocimiento civil del matrimonio tiene una tendencia inevitable a socavar la autonomía política de las mujeres y su estatus como ciudadanos libres e iguales, entonces esto parecería ser un argumento que Rawls habría tomado en serio. En respuesta a la aserción de Mill de que la familia de la era victoriana es una “escuela del despotismo” que inculca hábitos de pensamiento y conducta incompatibles con la democracia, dice Rawls: “si ello es así, pueden ser claramente invocados los principios de justicia que exige una sociedad democrática constitucional razonable para reformar la familia” (CP, 598).

Este enunciado puede tener implicaciones de gran alcance. Sugiere que si los padres inculcan a sus hijos doctrinas integrales que los conducen en el tiempo a propugnar y actuar desde posiciones injustas —negando el estatus cívico igual de las mujeres, los negros y otras minorías, por ejemplo—, entonces *estaría* dentro de la autoridad de una sociedad liberal prohibir tal instrucción o influencia. Pues enseñar a los niños las formas de la injusticia sería una especie de abuso,

semejante al abuso físico violento y a las lesiones que cualquier persona razonable podría admitir que deberían ser prohibidas por el Estado. Considere, por ejemplo, padres racistas que crían a sus hijos en el odio a otros. Al igual que el abuso violento, si el adoctrinamiento en la injusticia continuase y no hubiese señales de que cesara, parecería ser enteramente apropiado quitar a los padres la custodia de sus hijos para ponerlos en un ambiente con parientes u otra persona que no distorsione sus sensibilidades morales y su sentido de la justicia. Esto parece derivar de la concepción de Rawls del papel institucional que tiene la familia de educar ciudadanos jóvenes de tal manera que una sociedad justa pueda reproducirse a través de las generaciones. La consecuencia, entonces, es que, mientras que los padres pueden inculcar a sus hijos una religión que les enseñe que no son individuos moralmente autónomos que han de desarrollarse a sí mismos, sino que más bien son criaturas pecaminosas miserables sometidas a los mandamientos de Dios, no pueden socavar las capacidades de sus hijos para la autonomía política enseñándoles crasa injusticia y rehusando permitirles que desarrollen los poderes morales necesarios para ser ciudadanos libres e iguales. Esto puede parecer paradójico pero creo que no lo es. La distinción crucial entre autonomía moral y política en la que se basa será clarificada en los capítulos VII-VIII.

¿Qué hay ahora acerca de los efectos de la vida familiar sobre la justa igualdad de oportunidades? Dice Rawls: "la familia impone restricciones sobre los modos en que se puede alcanzar [la justa igualdad de oportunidad]" (CP, 596). Su idea aquí no es que la familia o su naturaleza necesariamente influyan en las mujeres para adoptar la maternidad como el punto central de sus vidas, abandonando así sus carreras y otras oportunidades en la vida pública. Incluso una vez que se superan estas influencias culturales y la igualdad cívica de las mujeres es plenamente reconocida, los padres, dependiendo de su propia educación, contexto e intereses, influirán de manera diferente en sus hijos, imbuyendo en ellos muchos de sus propios hábitos y predilecciones. Esto resulta en que algunos niños tienen ventajas —de educación, ambiente, talentos desarrollados, habilidades sociales, etc.— no disfrutadas por otros, lo que a su vez los pone en una posición más favorable para aprovechar las oportunidades disponibles. "Aun cuando la igualdad de oportunidades (como se ha definido) se satisface, la familia conducirá a oportunidades desiguales entre los individuos. ¿Debe, entonces, abolirse la familia?" *(TJ,* 462). Rawls obviamente piensa que no debe ser, dado su papel como institución social básica. La razón es que abandonar *cualquier* forma de familia para superar sus efectos creadores de desigualdad sobre la posibilidad de que las personas tengan iguales oportunidades en la vida —supóngase que criamos a todos los niños en orfanatorios— no solamente iría contra la libertad de asociación con la propia progenie, sino que sería en gran detrimento de los niños y su desarrollo moral y social ser privados del cuidado individualizado y trato cariñoso que normalmente está presente en la vida

familiar. Como resultado, socavaría el desarrollo del sentido de justicia de los niños y otras virtudes de los ciudadanos, lo que pondría en riesgo la reproducción de una sociedad justa y estable. Para Rawls, eliminar la institución de la familia para alcanzar tan de cerca como sea posible la igualdad perfecta de oportunidades sería como abolir la institución de la propiedad para impedir el robo y las desigualdades en riqueza. Tanto la familia como la propiedad son instituciones necesarias para la justicia y factibilidad de una sociedad bien ordenada, incluso si acarrean consigo problemas propios.

LECTURAS ADICIONALES

Cohen, Joshua, "Deliberation and Democratic Legitimacy", y "Procedure and Substance in Deliberative Democracy", en James Bohman (ed.), *Deliberative Democracy,* MIT Press, Cambridge, 1997, capítulos 3, 13. (Desarrolla una explicación rawlsiana de la democracia deliberativa.)

Krouse, Richard, y Michael McPherson, "Capitalism, 'Property-Owning Democracy' and the Welfare State", en Amy Gutmann (ed.), *Democracy and the Welfare State,* Princeton University Press, Princeton, 1989. (Analiza los dos sistemas económicos y de propiedad en conexión con Rawls.)

Michelman, Frank, "Rawls on Constitutionalism and Constitutional Law", en *The Cambridge Companion to Rawls,* cap. 11. (Un estudio de cómo la explicación de Rawls se aplica a la constitución política.)

Nussbaum, Martha, "Rawls and Feminism", en *The Cambridge Companion to Rawls,* cap. 14. (Una explicación completa de Rawls sobre el feminismo y la familia.)

V. La estabilidad de la justicia como imparcialidad

Las partes en la posición original tienen que decidir si una concepción de la justicia es "estable" en las condiciones de una sociedad bien ordenada. Esta decisión es integral a los argumentos dadas las tensiones del compromiso, la publicidad y la autoestima, estudiadas anteriormente en el capítulo III. Recuérdese que en *Teoría de la justicia* una sociedad está "bien ordenada" en los siguientes aspectos: *1)* sus instituciones políticas, económicas y sociales satisfacen los requerimientos de una concepción particular de la justicia; *2)* esto es públicamente sabido por sus habitantes; *3)* en esta sociedad las personas generalmente aceptan su concepción reguladora de la justicia y observan las leyes de la justicia, y *4)* generalmente creen que su sociedad es justa y quieren actuar en consecuencia. Rawls considera estas condiciones *desiderata* para cualquier concepción de la justicia; expresan el ideal contractualista de una sociedad en la que todos están de acuerdo en suscribir los términos básicos de cooperación. Para cualquier concepción de la justicia podríamos conjeturar si es posible alcanzarla en una sociedad bien ordenada, y cómo sería tal sociedad si estuviera gobernada por esa concepción. La importancia de esto para Rawls es evidente a partir de su aserción: "el estudio comparativo de las sociedades bien ordenadas es, creo, la tarea central de la teoría moral".[1]

¿Qué tiene que suceder para que una concepción de la justicia sea estable, esto es, para que sea posible en realidad y dure como una sociedad bien ordenada conforme cambien las circunstancias, evolucionen las instituciones y la sociedad confronte varias presiones (recesiones o depresiones económicas, desastres naturales, conflictos con otras sociedades, etc.)? Los filósofos responden de modos diferentes a estas preguntas, dependiendo de su concepción de la naturaleza humana, del bien humano, de las condiciones de la cooperación social, del potencial humano para la motivación moral, y de cómo estos factores se relacionan con las exigencias que una concepción de la justicia hace a las personas. Una concepción de la justicia podría imponer demandas tan rigurosas

que, incluso si las personas quisieran aceptarla, muchos no podrían debido a que sus propensiones naturales no les permitirían hacer regularmente lo que se requiere de ellos. O una sociedad, incluso si parece justa, puede influir en las personas para que se preocupen poco por la justicia, salvo cuando promueve sus propios deseos e intereses personales. Finalmente, incluso si a las personas les preocupa la justicia, pueden no tener confianza en que otros compartan esa preocupación, o pueden no ver de qué manera la justicia promueve su bien, y se ven frecuentemente obligadas a elegir entre las dos posturas. Cualquiera de ellas tiende a desestabilizar y con el tiempo a debilitar un sistema social.

Rawls dice que una concepción de la justicia es *estable* cuando, una vez adoptada en instituciones políticas, económicas y sociales, genera fuerzas que conducen a su propio apoyo. Una sociedad bien ordenada es "inherentemente estable", o *"estable por las razones correctas",* cuando las fuerzas que la apoyan son primariamente las motivaciones morales y el sentido de la justicia de sus miembros. Una sociedad bien ordenada justa y estable es aquella que está regulada de acuerdo con la concepción correcta de la justicia, la cual es aceptada por sus ciudadanos, y también en la que están motivados a conformarse con sus requerimientos y están motivados por buenas razones (ya que se definen por esa concepción moral de la justicia). Cuando influencias internas o externas trastocan las instituciones justas se desatan fuerzas que tienden a restaurar el orden justo *(TJ,* 413-414). La estabilidad de una concepción de la justicia, y de la sociedad bien ordenada que la encarna, parecería entonces ser de gran importancia para su factibilidad. Si una concepción de la justicia no es estable, esto para Rawls plantea serias cuestiones y dudas con respecto a su justificación. Pues una sociedad que busca realizar una concepción inestable de la justicia es utópica debido a que no puede durar mucho tiempo y nunca puede llegar a ser bien ordenada; no es, entonces, humanamente posible que todos los miembros razonables y racionales de la sociedad acepten voluntariamente y actúen conforme a tales normas de justicia de la sociedad.

El problema de la estabilidad para Rawls se convierte en la pregunta de si una concepción de la justicia es compatible tanto con la naturaleza humana como con el bien humano. Hay dos partes principales en el argumento de Rawls en favor de la estabilidad de la justicia como equidad en *Teoría de la justicia*. En el capítulo VIII, "El sentido de la justicia", trata de mostrar cómo el desarrollo y ejercicio de un sentido de la justicia es parte normal del desarrollo individual en una sociedad bien ordenada con justicia como equidad. Esto significa que, en tal sociedad, los individuos deberían tener normalmente un deseo de apoyar y mantener instituciones justas que se adaptan a los principios de la justicia. Esto muestra que no hay nada en la naturaleza humana que haga a los individuos incapaces de cumplir y apoyar las normas de una sociedad definida por la justicia como equidad. Entonces, en el capítulo IX, "El bien de la justicia", Rawls argumenta que el desarrollo y ejercicio de un sentido de la justicia, y el

cumplimiento de los requerimientos de la justicia por mor de ellos mismos, son parte del bien humano. Si la justicia es consistente tanto con la naturaleza humana como con el bien de las personas, entonces es *racional* que las personas hagan lo que la justicia les exige. Esto significa que una sociedad justa, una vez en su lugar, debería ser estable y capaz de durar, pues las personas racionales deberían considerarla digna de su apoyo.

En la primera sección de este capítulo discuto el problema de la estabilidad en Hobbes y cómo contrasta con el problema que aborda Rawls. Entonces planteo en la segunda sección el papel del sentido de la justicia en la versión de Rawls y discuto la primera etapa de su argumento sobre la estabilidad. Las restantes tres secciones de este capítulo tratan de la segunda etapa del argumento en favor de la estabilidad de Rawls, el argumento de que la justicia como equidad es congruente con el bien humano.[2]

La estabilidad y el sentido de la justicia

Una sociedad puede ser estable de varias maneras, así que es importante entender qué significa "estabilidad" para Rawls. Ningún filósofo político importante, ni siquiera Hobbes, argumenta que el orden social es valioso por sí mismo, sin importar sus condiciones. (Las prisiones y los campos de concentración son estables en cierto sentido, e incluso el infierno tiene su peculiar estabilidad, pero no son esquemas estables de cooperación social.) A lo largo y ancho de la doctrina del contrato social la preocupación ha sido sobre la estabilidad de un orden social *justo*, que encarne normas correctas y principios de justicia. Para Hobbes un orden social justo se caracteriza por las "Leyes de la Naturaleza". Éstas son los "medios para la Paz" o los "Artículos de la Paz" pues, tomando en cuenta la naturaleza humana, están diseñados para procurar una cooperación social pacífica y próspera. Sin las Leyes de la Naturaleza no es posible la cooperación social. El problema de la estabilidad para Hobbes es mostrar cómo pueden todos llegar a tener una razón buena y suficiente para observar las Leyes de la Naturaleza. El papel primario de las instituciones políticas, o "el soberano", es proveer estabilidad para estas condiciones de la cooperación social. El papel del soberano es entonces poner en vigor las leyes de la naturaleza, proponiendo leyes e imponiendo sanciones cuando aquéllas son violadas. Al poner en vigor de modo coercitivo las Leyes de la Naturaleza, el Soberano proporciona a todos la seguridad de que los demás normalmente habrán de observar estas leyes de justicia. Con esta seguridad, todos tienen una razón buena y suficiente para obedecer las leyes de la naturaleza. De este modo, el soberano estabiliza las leyes de la naturaleza y con ello la cooperación social.[3]

Una parte del problema de estabilidad —demostrar que cada uno tiene razones buenas y suficientes para obedecer las leyes de la justicia— es resolver este

problema de la seguridad. Otra parte del problema es mostrar que, cuando ocurre un trastocamiento de la cooperación social, hay fuerzas en la sociedad que tienden a retornar a la sociedad a la obediencia general de las normas de la justicia. La cooperación social en términos justos debería entonces ser (como dicen los teóricos del juego) un "equilibrio estable". Hobbes argumentó que era necesario un poder político casi absoluto para resolver estos problemas. Para proporcionar a todos la seguridad de que otros habrán de obedecer la justicia y para garantizar que la sociedad puede soportar conflictos y perturbaciones internas, el soberano requería de hecho poderes no limitados por restricciones y regulaciones legales.

Las condiciones para la estabilidad de Hobbes son decididamente no liberales y antidemocráticas. Mientras que un soberano absoluto podría proporcionarnos una razón suficiente —o suficiente motivación— para obedecer la justicia, no provee *buenas razones* para obedecer. En los términos de Hobbes, la soberanía absoluta no proporciona "estabilidad por las razones correctas". Para empezar, la soberanía irrestricta entra en conflicto con las libertades básicas protegidas por cualquier concepción de la justicia liberal y democrática. Más aún, las motivaciones primarias que los individuos razonables y racionales tienen para sujetarse a las leyes de la justicia no deberían ser la coerción externa; más bien, la justicia debería ser compatible de alguna manera con la naturaleza humana y conducente a los intereses de los individuos, independientemente de su trasfondo coercitivo. Rawls no niega que se necesita la imposición coercitiva, incluso en una sociedad bien ordenada, para proporcionar a todos la seguridad de que otros no han de estar normalmente tentados a desviarse de las leyes. Pero la coerción no debería ser la principal fuente de motivación para cumplir si una concepción de la justicia ha de ser "estable por las razones correctas" (*PL,* xlii, 392).

Los hobessianos contemporáneos podrían decir que una concepción de la justicia basada puramente en los intereses no necesita depender de la fuerza coercitiva para que sea racional que los individuos satisfagan los requisitos de cooperación. Suponiendo que las normas de justicia promueven los intereses de cada persona, se puede resolver de manera no coercitiva el problema de garantizar a las personas que su cooperación no será explotada por desertores u "oportunistas". Pues los que no cooperan y otros que no obedecen siempre porque creen que no obedecer les es ventajoso, con el tiempo se volverán conocidos y adquirirán una mala reputación por no ser dignos de confianza. Las personas se rehusarán entonces a cooperar con ellos. Sabiendo esto, los individuos racionales no se pondrán en riesgo de deserción o de incumplimiento ocasional. Como resultado, se logran la seguridad y la estabilidad incluso en ausencia del miedo a las sanciones coercitivas entre personas plenamente racionales.

Esta especie de argumento, si bien podría dar cuenta de la cooperación no

coercitiva dentro de grupos relativamente pequeños, no funciona tan bien para explicar la cooperación social entre grupos numerosos de personas. A las personas deshonestas e indignas de confianza en las sociedades modernas frecuentemente les va muy bien antes de toparse con la infamia y el oprobio, y para entonces ya se habrán movido hacia otras formas de explotación y otras víctimas inocentes. Más aún, el argumento de la reputación no aborda el problema de cómo una concepción de la justicia puede sobrevivir a trastocamientos en el equilibrio de poder, riqueza e influencia entre los miembros de la sociedad. ¿Por qué tendrían "los que tienen" que seguir cooperando en términos equitativos con "los que no tienen" si se desarrollan circunstancias en las que "los que tienen" ya no necesitan temer infringir los derechos civiles de "los que no tienen" o preocuparse por negarles su porción equitativa? La estabilidad en términos hobbesianos es un *modus vivendi,* un compromiso práctico entre diferentes partes y sus intereses en competencia, que está sujeta a trastocamiento siempre que cambien sustancialmente las circunstancias. Tal equilibrio de poderes puede resultar estable por un tiempo, pero no inspira seguridad o confianza en aquellos menos favorecidos o en una situación precaria. No los conduce entonces a desarrollar apegos emocionales a la sociedad o una disposición a mantenerla y defenderla cuando está sometida a fuerzas desestabilizadoras. Al igual que la coerción, ni el deseo de mantener la reputación ni un *modus vivendi* proporciona "estabilidad por las razones correctas". Para esto, la cooperación debe anclarse en el sentido de la justicia de las personas.

Para Rawls un esquema de cooperación social es estable cuando se tiene "que cumplir con él más o menos con regularidad y sus reglas básicas habrán de obedecerse voluntariamente. Cuando ocurran infracciones, deberán existir fuerzas estabilizadoras que prevengan violaciones ulteriores y que tiendan a restaurar el orden" *(TJ,* 19-20). Con Hobbes, Rawls mantiene que, para que cualquier esquema social sea estable, las personas necesitan la seguridad de que todos los demás tienen suficientes razones para obedecer las reglas, y el poder político coercitivo es necesario para esta seguridad.[4] Pero, a diferencia de Hobbes, no es suficiente para Rawls. "Para asegurar la estabilidad, los hombres deben tener un sentido de la justicia o un interés por aquellos que resultarían perjudicados por su defección, aunque sería preferible que tuvieran las dos cosas. Cuando estos sentimientos son lo bastante fuertes para superar las tentaciones de violar las normas, los esquemas justos son estables" *(TJ,* 449).

Rawls considera el sentido de justicia y otros sentimientos morales como disposiciones psicológicas que son parte del desarrollo social normal *(TJ,* 442). Una persona que carece de sentido de la justicia no solamente carece de vínculos de amistad, afecto y confianza recíprocos, sino que es incapaz de experimentar resentimiento o indignación. Dicho de otro modo, el que carece de un sentido de la justicia carece de ciertas actitudes y capacidades fundamentales incluidas en la

noción de humanidad *(TJ,* 441).

En el nivel más simple, el sentido de la justicia es una aceptación y una disposición a obedecer las reglas de la justicia en la propia sociedad, y hacerlo al menos de manera parcialmente independiente de la propia tendencia a promover sus intereses particulares. La mayoría de las personas creen que tienen el deber de mantener sus compromisos y respetar las leyes aun cuando no les resulte ventajoso, y normalmente están inclinadas a actuar con esta convicción. Esta propensión exhibe su sentido de la justicia.

Hay cierta ambigüedad en el uso que hace Rawls del concepto de sentido de la justicia. Por un lado, define sentido de la justicia ampliamente, como una capacidad moral compleja para juzgar asuntos justos e injustos, y para apoyar estos juicios mediante razones, así como un deseo de actuar de acuerdo con juicios de justicia *(TJ,* 55-56).[5] Para Rawls una teoría de la justicia podría considerarse como un intento de describir nuestro sentido de la justicia, dejando en claro los principios que responden por sus juicios considerados.[6] Pero con mayor frecuencia (y especialmente en la tercera parte), Rawls usa "sentido de justicia" de manera estrecha, para referirse a una motivación moral a hacer lo que requieren las reglas de la justicia. Cuando se define en relación con la justicia como equidad, el sentido de la justicia es "un deseo normalmente eficaz de aplicar y de actuar según los principios de la justicia" *(TJ,* 456).[7]

Al considerarlo una motivación moral, Rawls ve el sentido de la justicia como una motivación más entre otras que tenemos; frecuentemente entra en conflicto con ellas, y a veces recibe menos peso o es relativizada en nuestras deliberaciones y acciones (por ejemplo, por el interés propio, el altruismo hacia individuos o grupos, incluso por otros motivos morales). Al igual que Rousseau, Rawls ve el sentido de la justicia como una motivación social; es la condición primaria de la sociabilidad humana *(TJ,* 447). No ha de confundirse con el altruismo o la benevolencia, los cuales son deseos en favor del bienestar de personas o grupos particulares. Muchas acciones altruistas, incluso aquellas que brotan de la benevolencia general, son injustas; la injusticia frecuentemente tiene su origen no en el egoísmo, sino en el altruismo fuera de lugar. También el sentido de la justicia, a diferencia del altruismo, es un motivo "artificial" o un "artificio de la razón" (como dice Hume). No es el deseo de un objeto o de situaciones naturales particulares, sino un deseo de actuar de acuerdo con normas o convenciones (leyes, reglas o principios de justicia) que son el producto del razonamiento humano y la reflexión sobre las condiciones de la cooperación social.[8]

En *Liberalismo político,* Rawls contrasta el sentido de la justicia con deseos "dependientes de objeto", como los deseos de satisfacción física o fines o estados de cosas particulares que son descriptibles en términos de las ciencias naturales o sociales. La mayoría de los deseos son dependientes de objetos. Sin embargo, Rawls describe el sentido de la justicia como un deseo "dependiente de

principios” o incluso “dependiente de concepciones” *(PL; cf. TJ,* secc. 75). Es un deseo que no puede describirse sin invocar principios normativos, que son su contenido. Como un deseo de actuar conforme a principios de justicia, el deseo de la justicia se parece al deseo de ser racional, también a un deseo de actuar conforme a principios normativos (por ejemplo, adoptar medios efectivos o tener fines consistentes). Al igual que el deseo de ser racional, el sentido de la justicia es un deseo de orden más alto o regulador: presupone deseos de otros objetos o situaciones, y es un deseo de regular las acciones en busca de estos fines de acuerdo con ciertas normas. Así como uno puede buscar una carrera, un pasatiempo o una relación de manera más o menos racional, también los procura de una manera más o menos justa o equitativa. Decir que un deseo es de orden más alto no implica que sea más importante que los deseos dependientes de objetos o los deseos de un fin último. Querer actuar educadamente (o groseramente para el caso) es de orden más alto, pero con frecuencia es sobrepasado por otros deseos que tenemos de fines más importantes. Lo que es distintivo acerca de los deseos o fines de orden más alto es que regulan la búsqueda de los objetos de otros deseos o fines. El grado de importancia de estos deseos y fines reguladores en la deliberación tiene que dirimirse tomando en cuenta otras consideraciones.

Regresemos ahora al problema de la estabilidad de Rawls: de acuerdo con *Teoría de la justicia,* las bases primarias para la estabilidad de una sociedad bien ordenada de justicia como equidad son que sus miembros normalmente tengan un sentido efectivo de la justicia, una disposición asentada de actuar de acuerdo con los principios de la justicia y sus requerimientos institucionales. Todos los miembros de una sociedad bien ordenada de justicia como equidad están de acuerdo con los principios de la justicia como base para las leyes y las convenciones sociales. El problema de la estabilidad es motivacional: dado su acuerdo, ¿pueden los individuos ser conducidos regularmente a *querer* la justicia y actuar de acuerdo con sus principios?

Hay dos problemas generales aquí. Primero, dadas las naturales propensiones humanas, ¿cómo es que a las personas llega a importarles la justicia? La respuesta depende de lo que la justicia requiere de las personas. La justicia utilitarista hace exigencias muy diferentes de las del perfeccionismo o la justicia como equidad. Como a Rawls le preocupa principalmente la estabilidad de la justicia como equidad, la cuestión para él es si el deseo de actuar conforme a principios de justicia puede convertirse en una disposición *normal* de una sociedad bien ordenada. ¿O acaso la concepción de Rawls ordena la sociedad de tal manera que sus habitantes, si bien no son alentados a ser egoístas, son conducidos frecuentemente a poner en riesgo la justicia en aras de su apego a personas, grupos o proyectos particulares?

Segundo, suponga que las personas son razonables y por tanto normalmente desarrollan un sentido de la justicia. Aun así, ¿les importa la justicia lo *suficiente*

como para que tengan una *buena* razón para subordinar regularmente la persecución de sus fines a los requerimientos de la justicia? Las personas tienen metas múltiples, a las cuales se les asignó una posición en un orden de prioridad; normalmente tienen más de una meta final, y efectivamente persiguen éstas de acuerdo con algún plan que proporciona un lugar a cada una. ¿Qué posición ha de asignarse racionalmente al deseo de la justicia entre las prioridades y planes de una persona razonable? ¿Es racional para la justicia alguna suerte de prioridad sobre otros fines? ¿O debería el sentido de justicia ser tratado como otros deseos, y sopesado en contra de ellos en modo ordinario para decidir qué es racional hacer? Nuevamente, esta cuestión depende de lo que la concepción de la justicia nos exige. Su respuesta depende de si los ciudadanos en una sociedad bien ordenada pueden ser *racionalmente* motivados por su sentido de la justicia a actuar *consistentemente* como lo exigen las instituciones justas. Cualquier sistema social puede tolerar ocasionales faltas a la justicia. Pero si muchas personas creen que no tienen una buena razón para dar prioridad regular a su sentido de la justicia, entonces esto tiende a socavar la seguridad que cada quien tiene de la fidelidad de otros y torna inestable el orden social definido por la justicia como equidad, haciéndola efectivamente irreal, si no es que utópica.[9]

Estos dos problemas forman las dos partes del argumento para la estabilidad de Rawls. Son abordados respectivamente en el capítulo VIII ("El sentido de la justicia") y el capítulo IX ("El bien de la justicia") de *Teoría de la justicia*. En el capítulo VIII, Rawls expone una psicología moral diseñada para mostrar por qué puede esperarse que las personas en una sociedad bien ordenada de justicia como equidad normalmente adquieran un sentido de la justicia. (Regresaré a esto en un momento.) Luego, en el capítulo IX, Rawls argumenta por qué es racional el sentido de la justicia: cómo es compatible con el bien de una persona, e incluso puede constituir parte del mismo. Éste es el argumento de la congruencia, tema de la tercera sección de este capítulo.

Antes de que vayamos a estas secciones, se debe tomar nota de una objeción importante al argumento de la estabilidad de Rawls. Jürgen Habermas y G. A. Cohen objetan la apelación que hace Rawls a hechos acerca de los seres humanos y la cooperación social para justificar sus principios de justicia. Su aseveración (a grandes rasgos) es que los principios morales fundamentales no han de basarse en las contingencias factuales del mundo. Más bien, los principios morales fundamentales deberían aplicarse, por así decirlo, a todos los mundos posibles. Esta crítica se parece a la tesis de Kant de que la ley moral tiene su base en la "razón práctica pura" y se aplica a los seres racionales como tales, independientemente de su naturaleza empírica o circunstancias factuales. Rawls mismo nota que rechaza este aspecto de la posición de Kant, al mismo tiempo que rechaza sus muchos dualismos *(LP,* 86-87; *CP,* 304). Habermas y Cohen sostienen que, como los argumentos en favor de la estabilidad descansan sobre consideraciones factuales acerca de la naturaleza humana, y condiciones de

cooperación social, se equivoca Rawls al considerar la estabilidad de una concepción de la justicia como condición de su justificación. Pues las verdades factuales, no importa cuán generales, en última instancia tienen que ver no con la justificación de los principios morales, sino con su aplicación a las condiciones empíricas del mundo real. Es desde luego necesario tomar en cuenta hechos acerca de la psicología moral humana y la producción y el intercambio económico al aplicar principios de la justicia, pero estos asuntos secundarios no deberían desempeñar un papel en la justificación de los principios morales más fundamentales.

Ésta es una objeción importante. Una respuesta completa queda fuera del alcance de este libro, pues la objeción en última instancia aborda la naturaleza y posibilidades de razonamiento moral (si no es que filosófico). Se tendrá que dar una respuesta más modesta al final de este capítulo, una vez que hayamos considerado el argumento de la congruencia de Rawls. El argumento que daré es que los hechos acerca de la naturaleza humana y la cooperación social son relevantes a la justificación de los principios de justicia, en tanto que hemos de concebir la justicia como asequible a nosotros y como compatible con el bien humano, si no es que como parte del mismo. Hay una tradición, que se remonta a Platón, que sostiene que la justicia se halla entre los bienes humanos más grandes. Rawls acepta por lo menos esta parte de la tradición platónica.

La motivación moral y el desarrollo de un sentido de la justicia

El problema abordado en el capítulo VIII de *Teoría de la justicia* es el de las condiciones para desarrollar motivos morales de justicia: suponga que los individuos no son egoístas; esto es, los objetos de deseo humano incluyen no sólo estados del yo (la propia seguridad, la comodidad, la reputación, la apariencia, etc.). Los humanos normalmente tenemos otros fines que no se relacionan específicamente con estados de nosotros mismos (culturales, políticos y sociales). Más aún, frecuentemente deseamos para otros el bien en sí mismo (como en el amor, la amistad, la solidaridad, etc.). Entonces, los humanos somos por lo general altruistas. Pero somos "altruistas limitados", y no altruistas "puros"; esto es, no somos imparcialmente benevolentes, ni estamos preocupados por igual por el bien de todos. Éstas se hallan entre las circunstancias subjetivas que hacen necesaria la justicia.[10] Quizá por razones evolutivas, normalmente nos preocupamos más por nuestro propio bien y el de las personas cercanas y queridas por nosotros que por el de los extraños. Ahora bien, dado este hecho acerca de la naturaleza humana —nuestra carencia de benevolencia imparcial—, la cuestión es si los individuos, no obstante, pueden desarrollar normalmente y ejercitar motivaciones morales para actuar conforme

a reglas imparciales de justicia. Si pueden, ¿cuál es el mecanismo psicológico que lleva a los individuos en una sociedad bien ordenada de justicia como equidad a desarrollar el motivo moral del sentido de la justicia?

"Motivaciones morales" significa ciertos deseos de conformarse a las reglas y principios morales mediante los cuales las personas regulan (en buena medida dependientes de objetos) sus deseos por su propio bien y el de otros. La benevolencia por sí misma no es un motivo moral si no está regulada por principios morales. La benevolencia no regulada hacia una persona o grupo particular frecuentemente resulta en acciones inmorales en contra de otros. La benevolencia imparcial, sin embargo, es un motivo moral: es un deseo de actuar por el bien de otros de acuerdo con un principio de imparcialidad que requiere que se le dé una consideración igual a los intereses de todos. La estabilidad de una sociedad utilitarista bien ordenada podría muy bien depender de este motivo moral. Si ello es así, entonces la cuestión de la estabilidad para una concepción utilitarista es la de si es plausible que la benevolencia imparcial sea una disposición normal y efectiva entre los habitantes de una sociedad utilitarista bien ordenada. La estabilidad de una sociedad bien ordenada de justicia como equidad, por otra parte, depende de la plausibilidad de que los ciudadanos habrán de desarrollar normalmente su sentido de justicia para convertirlo en una disposición para apoyar y mantener instituciones conforme al principio de justicia.

La explicación de Rawls del desarrollo del sentido de justicia está formada por las siguientes aseveraciones:

1. El sentido de justicia es la base motivacional primaria de la sociabilidad humana. Carecer de un sentido de justicia es tener una humanidad defectuosa *(TJ,* 442).
2. El sentido de justicia se desarrolla normalmente en el transcurso de la maduración bajo condiciones favorables, como resultado de la influencia familiar y los efectos de amigos y otros vínculos e instituciones sociales.
3. El sentido de justicia es una extensión de nuestros sentimientos sociales naturales, como el amor y el afecto, la amistad y la camaradería *(TJ,* secc. 74).
4. Una vez desarrollado, el sentido de justicia tiene como objeto no sólo leyes y otras normas sociales, sino principios más abstractos y potencialmente una concepción filosófica de la justicia. Entonces,
5. la adquisición de este motivo depende del razonamiento, y no simplemente del hábito. Sólo se adquiere una vez que las capacidades de las personas para razonar, entender y juzgar son desarrolladas, y son capaces de identificarse con otros y entender y aplicar principios abstractos.
6. Dado que son una extensión de los sentimientos sociales naturales, las restricciones del sentido de justicia no son perjudiciales sino compatibles con

los intereses racionales o el bien de la gente.

Una característica primaria de la explicación de Rawls del desarrollo moral es la idea de *reciprocidad:* es un "hecho psicológico profundo" que formamos apegos a personas e instituciones de acuerdo con nuestra percepción de que nos hacen bien *(TJ,* 447).[11] Esta tendencia a la reciprocidad es la suposición psicológica más importante de la teoría de la justicia de Rawls. Tomándola como base de la misma, Rawls formula tres "leyes" psicológicas del desarrollo moral, los "principios de reciprocidad".[12] Aplica estas leyes para argumentar que normalmente las personas llegan a querer hacer justicia en respuesta a la justicia, y que, en las circunstancias especiales de una sociedad bien ordenada de justicia como equidad, las personas tarde o temprano adquirirán el deseo de apoyar instituciones justas porque las benefician a ellas y a aquellos cuyo bienestar les importa.

Es fácil encontrar ejemplos para los principios de reciprocidad de Rawls, junto con otros de los que Rawls depende (por ejemplo, el "Principio Aristotélico", que se estudiará posteriormente). Debido a esto, muchos descartan sumariamente las generalizaciones psicológicas de Rawls.[13] Ésta parece ser una respuesta equivocada. Los humanos actúan por una serie de motivos y por razones complicadas. Es demasiado simplista pensar que alguna motivación dominante, como el deseo de comodidad y seguridad, determina nuestras acciones en todo lo que hacemos. Los principios de reciprocidad de Rawls, al igual que cualquier generalización psicológicamente creíble, no están dirigidos a capturar patrones permanentes de comportamiento, o impulsos dominantes que dirijan nuestra conducta en todo lo que hacemos. Más bien, describen diversas tendencias humanas que surgen en determinadas condiciones. Hay numerosas tendencias que se combinan y frecuentemente rivalizan entre sí al influir en lo que hacemos. Uno tiene que considerar el efecto combinado de estas tendencias humanas, y las circunstancias en las que surgen, antes de evaluar la validez de una explicación psicológica. En este sentido, la psicología moral de Rawls no difiere de la de otros. El punto es simplemente que los contraejemplos por sí solos no socavan una explicación psicológica, en tanto que puedan explicarse en términos de tendencias en competencia y circunstancias especiales.

Los principios de reciprocidad de Rawls cubren tres etapas de desarrollo moral.[14] La primera ley dice que, en la primera etapa de desarrollo moral, cuando la institución de la familia es justa en sí misma, los niños desarrollan gradualmente un apego amoroso a sus padres si a su vez son amorosamente cuidados y nutridos por ellos, y los padres afirman el sentido de valía propio del niño.[15] La idea básica aquí proviene de Rousseau, quien sostuvo que el niño, empezando con el amor propio o *amour de soi,* instintivamente se vuelve apegado a lo que contribuye a su preservación. Al final, la "evidente intención de ayudar" de otros transforma este aspecto instintivo en confianza y amor a los

padres o cuidadores por sí mismos.[16] El niño adquiere entonces una nueva emoción que, aunque se desarrolla a partir del amor propio, gradualmente adquiere vida propia. El amor y la confianza hacia los padres conducen al niño, en el transcurso del tiempo, a adherirse a los preceptos de los padres, no por temor a la sanción, sino debido al amor y respeto que les tiene y a un deseo de emularlos y no decepcionarlos. El niño no se encuentra todavía en posición de entender las razones de los preceptos de sus padres, pues no ha desarrollado las capacidades para el razonamiento o el entendimiento moral; pero los obedece porque confía en ellos y en su evidente intención para su bien. En el transcurso natural de los acontecimientos cuando desobedece, el niño llega a experimentar una especie de culpa (que Rawls llama "culpa de autoridad") por violar los preceptos de los padres, una vez que se ha inclinado a compartir su actitud hacia las transgresiones *(TJ,* 420). Como culpa, este sentimiento es distinto de cualquier temor a la sanción que también podría tener.

Rawls llama a esta etapa del desarrollo moral (siguiendo a Piaget) la "moralidad de autoridad". Es importante no confundir esta moralidad con una moralidad punitiva basada en amenazas coercitivas y temor a las represalias (por los padres, Dios, etc.). Esencial a la moralidad de autoridad es el amor, la confianza mutua y el desarrollo del sentido de autoestima del niño (cuando todo esto ocurre en el ámbito de las instituciones familiares que son justas como se especifica por los principios de justicia). A partir de estos sentimientos el niño desarrolla respeto por sus tutores, quienes están manifiestamente preocupados por su bien. Es este específico tipo de respeto a la autoridad, no el temor a la represalia, la motivación primaria que conduce al niño a actuar de conformidad con preceptos morales.

El otro lado del principio de reciprocidad de Rawls implica que el sentido de justicia de la persona y otros sentimientos morales pueden ser —desde luego frecuentemente lo son— distorsionados por una educación moral punitiva, especialmente si está unida a padres o tutores que no son cuidadosos, e instituciones familiares injustas (por ejemplo, una desigualdad burda y falta de respeto entre los padres, favoritismo hacia hijos seleccionados y un padre dominante). Los niños criados con una educación religiosa opresiva, por ejemplo, a quienes se les enseña que las violaciones de los mandamientos de Dios resultan en retribución divina, y que son corporalmente castigados por su mala conducta, se hallan frecuentemente afligidos por una conciencia opresiva en la edad adulta y pueden ellos mismos desarrollar sentimientos morales punitivos (deseo de venganza, etc.). Otra implicación de la explicación de Rawls es que el sentido de justicia es distorsionado cuando está unido a reglas y principios morales no razonables, como los principios que requieren que sacrifiquemos nuestro bienestar simplemente debido al disgusto de otros, o simplemente porque las acciones no son aprobadas por los que se hallan en posiciones de autoridad arbitrarias. Bajo estas circunstancias, hay ausencia de

reciprocidad en el contenido de los principios morales que son enseñados, y es posible que los sentimientos morales que se desarrollan alrededor de ellos no sean razonables y sí caprichosos. En algunos casos, se puede retardar completamente el desarrollo moral. El caso extremo es el de los niños que son abandonados y acusados, y sometidos a preceptos arbitrarios por los padres; como resultado, es posible que nunca desarrollen los sentimientos de confianza y de la propia valía que son esenciales para el desarrollo de los sentimientos morales.

La segunda etapa del desarrollo moral es llamada por Rawls "la moralidad de la asociación" *(TJ,* secc. 71). Está marcada por el aprendizaje y la vinculación emocional a estándares morales que son apropiados al propio papel (amigo, compañero de clase, vecino, compañero de equipo, etc.) en las varias agrupaciones a las que uno pertenece. Guían al niño varios ideales apropiados al estatus o papel que él ocupa en varias agrupaciones. A partir de estos ideales uno aprende las virtudes de carácter afines al propio papel en la agrupación. Una de las características más importantes de esta etapa es que, conforme el niño llega a entender los diferentes papeles y posiciones que constituyen los esquemas asociativos, adquiere una concepción del sistema de cooperación que define la agrupación y el propósito que promueve. Al ver los diferentes papeles y la división de funciones y deberes dentro del esquema cooperativo, el niño gradualmente aprende a ponerse en las posiciones de otros, y a ver las cosas desde su perspectiva y la perspectiva de su lugar dentro de la agrupación. El *segundo principio de reciprocidad* dice que, suponiendo que la división de papeles y sus respectivos deberes son vistos como equitativos, y que los asociados se hallan a la altura de sus deberes y obligaciones, una persona desarrolla sentimientos amigables hacia los asociados, junto con sentimientos de confianza y seguridad. Éstos conducen a la adquisición de un deseo de hacer la parte que a uno le corresponde dentro de la agrupación, cumpliendo con los deberes propios y estando a la altura del ideal del propio papel.

Aquí es notable que Hegel y sus seguidores comunitaristas vean algo muy parecido a la moralidad de asociación como ideal para la moralidad política. Lo que impide que Rawls adopte esta posición es que no concibe la sociedad como una asociación, voluntaria o no voluntaria, que esté guiada por un propósito definido separado y aparte de las normas que la regulan. La sociedad es más bien una especie de asociación de asociaciones (o mejor, una unión de asociaciones), en la que el papel de cada uno no está definido por sus metas y asociaciones particulares, sino por su posición como ciudadano igual.

Finalmente, la tercera etapa de desarrollo moral es "la moralidad de los principios". Supongamos que una persona ha experimentado actitudes de amor y confianza dentro de la familia, y de sentimiento amistoso y confianza mutua dentro de otras agrupaciones de acuerdo con las dos leyes psicológicas precedentes. Rawls argumenta que desarrollamos un deseo de apoyar

instituciones justas, y con ello el sentido de justicia, una vez que *1)* reconocemos que nosotros y aquellos por los que nos preocupamos se benefician de estas instituciones, y *2)* estas instituciones son públicamente reconocidas como justas. Esta motivación moral se muestra en nuestra disposición a cumplir con nuestros deberes y obligaciones y a hacer nuestra parte en las instituciones justas, y en un deseo de contribuir a la reforma de las instituciones cuando son injustas.

Lo que es notable acerca del sentido de la justicia, y lo que lo distingue de los motivos morales adquiridos en etapas posteriores, es que Rawls lo ve (en su forma más pura) como no dependiente de un apego a personas específicas, o incluso de un sentimiento de camaradería o simpatía; es una aceptación independiente de los principios morales públicos de la justicia, y al mismo tiempo una vinculación con los mismos. Aquí, el contraste con la explicación de Hume del sentido de la justicia es iluminador. Hume sostuvo que el sentido de la justicia no es un sentimiento autosuficiente, sino que tiene su fundamento en la simpatía hacia otros y en una consideración del bien público.[17] Debido a un agrandado sentimiento de camaradería, extendido a todos los miembros de la sociedad, aprobamos la justicia y adquirimos una disposición a actuar de acuerdo con convenciones de justicia. Sin esta base en un sentimiento de camaradería (imparcial), Hume no le ve ningún caso al sentido de la justicia; ¿por qué, después de todo, deberíamos preocuparnos por poner en vigor reglas generales si no benefician a las personas que nos importan? La justicia tiene su origen en la utilidad, así que un deseo de hacer justicia que no esté subordinado a una preocupación por la utilidad de los otros carece de sentido (para él); es quizá incluso irracional (hasta donde Hume era capaz de admitir deseos irracionales).

Rawls no niega un sentimiento extendido de camaradería; de hecho, depende de él en su explicación de la moralidad de la asociación para dar cuenta de los orígenes del sentido de la justicia. Incluso dice, al explicar cómo “los principios morales pueden engranar nuestros afectos”, que definen modos acordados de promover los intereses humanos, y que “el sentido de la justicia se halla unido al amor a la humanidad” *(TJ,* 430). Pero, en última instancia, Rawls divorcia el sentido de la justicia, una vez adquirido, del sentimiento de camaradería, y dice que es un sentimiento moral independiente “dependiente de principios”. Su lógica parece ser que un sentimiento de camaradería agrandado, y especialmente la benevolencia imparcial hacia todos, no es suficientemente común o, incluso si es común, no es lo suficientemente confiable o vigoroso para vincular al cuerpo de ciudadanos en una sociedad democrática. La benevolencia imparcial, como sentimiento moral, es demasiado sensible a las eventualidades como para proporcionar una base que inspire confianza en la estabilidad social.

Esto plantea la pregunta de por qué el sentido de la justicia está menos sujeto a las circunstancias, y esta cuestión simplemente complica la dificultad de responder al desafío de Hume de cómo entender un deseo independiente de actuar conforme a principios. Estas preguntas no pueden abordarse o

responderse por completo hasta que no abordemos el problema de la congruencia en el capítulo siguiente. Pero parte de la respuesta de Rawls puede ser dada ahora: *independiente* de nuestros sentimientos de camaradería y deseos de promover los intereses humanos, tenemos un deseo de equidad; esto es, un deseo de ver que los intereses humanos sean promovidos de manera equitativa, o (lo que es lo mismo en la versión de Rawls) de manera aceptable para todos a partir de una posición razonable y equitativa entre ellos. Como dice Rawls:

> Para quien comprende y acepta la doctrina contractual, el sentimiento de justicia no es un deseo diferente del deseo de actuar según principios en que los individuos racionales estarían de acuerdo en una situación inicial que da a cada individuo igual representación como persona moral. [...] El hecho de estar regidos por estos principios significa que deseamos vivir con otros en términos que todos reconocerían como justos, desde una perspectiva que todos aceptarían como razonable. El ideal de personas que cooperen sobre esta base ejerce una atracción natural sobre nuestras inclinaciones [TJ, 432].

El sentido de justicia no es, entonces, un apego arbitrario a reglas o principios ("el culto a las reglas") como frecuentemente afirman los críticos de Kant y las concepciones kantianas. Es una explicación en términos de la versión de Rawls del contrato social. En la versión de Rawls, el deseo de ser justo y de actuar conforme a principios de justicia es igual al deseo de ser razonable y equitativo en las propias acciones, de cooperar con otros y proseguir nuestros propios intereses en términos que todos puedan aceptar y en los que puedan acordar a partir de una posición igual. Por qué tenemos este deseo es otra pregunta. A primera vista, parecería (para muchos) que no requiere ulterior explicación. Es tan comprensible, y quizá justamente tan básica, como la preocupación natural empática por los intereses humanos de la que dependen Hume y Mill. Ciertamente es al menos tan creíble, y creo que mucho más realista, que la simpatía imparcial o benevolencia universal que Hume, Mill y otros utilitaristas invocan para explicar el sentido de la justicia.[18]

Rawls entonces, al igual que Hume, considera que tener un sentido de la justicia es normal en el desarrollo psicológico, que en buena medida explica la estabilidad de sociedades que existen bajo condiciones favorables no opresivas. Ve esta motivación, una vez que se ha desarrollado completamente, como autosuficiente e independiente de otras; es generalmente un deseo de ver que se haga justicia por sí misma y una motivación a actuar en consecuencia. Sin embargo, permanece la pregunta de si el sentido de la justicia, como un deseo de ser razonable, es en sí mismo *racional* y "congruente" con el bien de una persona. Llegamos así a la segunda parte del argumento de Rawls en favor de la estabilidad, el argumento a partir de la congruencia. Como se verá en la siguiente sección, es importante distinguir si el sentido de justicia es una motivación racional de la cuestión que hemos considerado, la de si es un motivo arbitrario. Si el sentido de justicia es arbitrario es una cuestión, en última instancia, acerca de

qué es la justicia, su naturaleza o tema. Si la justicia es racional, por otra parte, plantea una pregunta diferente, acerca de la relación de la justicia con el bien humano. Si uno piensa que la naturaleza de la justicia es promover el bien humano, entonces estas dos preguntas pueden confundirse fácilmente. Por último, es importante distinguir de estas dos cuestiones una tercera, a saber, si el sentido de justicia tiene su base en la razón. Éstos son, como habremos de ver al final, tres asuntos distintos para Rawls.

En el capítulo VIII de *Teoría de la justicia,* Rawls argumenta que los principios de justicia son compatibles con los tres principios de reciprocidad, y, por lo tanto, que los miembros de una sociedad bien ordenada de justicia como equidad llegarán normalmente a adquirir el sentido de justicia para actuar de acuerdo con estos principios. "El problema de la estabilidad relativa" (el título de la secc. 76) es mostrar que la justicia como equidad es más estable que otras concepciones de justicia consideradas en la posición original. Esto conduce a argumentar que los principios de justicia encajan mejor con los tres principios de reciprocidad que cualquiera otra concepción tradicional de la justicia que considere Rawls. Pero, como es usual, Rawls principalmente compara la justicia como equidad con el utilitarismo.

Como prolegómeno a su argumento en favor de una mayor estabilidad de la justicia como equidad relativo a otras opciones, dice Rawls: "la concepción de la justicia más estable es probablemente la que tiene en cuenta nuestra razón, congruente con nuestro bien, y arraigada, no en la abnegación, sino en la afirmación del propio yo" *(TJ,* 451). Uno de los elementos de la operación de las tres leyes psicológicas, dice Rawls, es un "cuidado incondicional de nuestro bien", primero por nuestros padres, luego por amigos y otros asociados cercanos, y finalmente por los miembros de nuestra sociedad. Los principios de justicia, al garantizar libertades básicas iguales, oportunidades equitativas y un sistema económico cuyas reglas están diseñadas de tal manera que las ganancias de un grupo no tienen lugar a costa de las de otros, garantizan que se promuevan los intereses de cada ciudadano. Debido a que las condiciones de reciprocidad están incorporadas a los principios de justicia, los diversos aspectos de la justicia como equidad "elevan la operación del principio de reciprocidad", que es parte de nuestra psicología moral, y con ello "fortalece nuestra autoestima" y "debe conducir, a su vez, a una unión más estrecha con personas e instituciones" *(TJ,* 451). En contraste,

> ¿Por qué la aceptación del principio de utilidad (en cualquiera de sus formas), por parte de los más afortunados, ha de inspirar en los menos beneficiados sentimientos amistosos hacia aquéllos? Esta respuesta, en realidad, parecería más bien sorprendente, sobre todo si los que se encuentran en una situación mejor han impuesto sus pretensiones sosteniendo que una mayor cantidad (o promedio) de bienestar sería el resultado de la satisfacción de tales pretensiones [TJ, 451].

El argumento de Rawls en favor de una mayor estabilidad relativa de la justicia

como equidad sobre el utilitarismo es que la suscripción general del principio de utilidad es incompatible con la naturaleza humana, pues exige que los menos favorecidos en la sociedad voluntariamente apoyen instituciones que los ponen en desventaja en aras de los más favorecidos. Como tales, las instituciones de una sociedad utilitarista no buscan la reciprocidad entre personas ni lograr un "cuidado incondicional de nuestro bien", sino que más bien incondicionalmente promueven el bien colectivo a costa de los menos favorecidos. Como resultado, "ciertos grupos pueden adquirir pocos deseos o ninguno de actuar justamente (lo que ahora se define mediante el principio utilitarista), con una correspondiente pérdida de estabilidad" *(TJ,* 452).

La aserción, entonces, es que la justicia como equidad es *más compatible con la naturaleza humana* dado que se caracteriza por la psicología moral normal y los tres principios de reciprocidad. Para argumentar que la justicia como equidad es más compatible con la naturaleza humana que el utilitarismo, Rawls no necesita argumentar que la simpatía por el bien público o los sentimientos de benevolencia imparcial se hallan más allá de nuestras capacidades. Desde luego, concede que "esas inclinaciones altruistas sin duda existen" *(TJ,* 452).[19] Pero de ninguna manera llegan a ser tan fuertes, difundidas, o confiables como las inclinaciones que brotan de los principios de reciprocidad, que dependen de la afirmación del bien de cada persona. Rawls sostiene que J. S. Mill, si bien era un utilitarista, incluso tiende a estar de acuerdo en que la reciprocidad es una condición de la sociedad y un sentido efectivo de la justicia, y que la simpatía no es suficiente.[20]

Como confirmación final de la mayor estabilidad relativa de la justicia como equidad, Rawls apela a la biología evolutiva *(TJ,* 517-519). Es más probable que una especie en la que los grupos sociales actúan conforme a principios morales que no exigen una conducta supererogatoria y autosacrificio del modo en que lo hace el principio de utilidad, sino que en vez de ello incorporan la beneficencia recíproca, sobreviva a las presiones evolutivas. Aquí Rawls cita obras de etnólogos que muestran las ventajas selectivas del "altruismo recíproco" sobre el altruismo incondicional. Rawls no argumenta, como hacen algunos naturalistas (particularmente utilitaristas), que ciertos principios morales se hallen implícitos en la naturaleza humana.[21] Pero ciertos hechos acerca de nuestras tendencias psicológicas y nuestro desarrollo evolutivo pueden ayudar a confirmar que los principios de justicia son más compatibles con la naturaleza humana que las exigencias que le impone el utilitarismo.

Aquí, desde luego, está abierto al utilitarista y a otros argumentar que, incluso si es verdadero que la justicia como equidad es más estable en estos aspectos, no va en detrimento del utilitarismo, pues consideraciones de estabilidad, si bien son relevantes para la aplicación de principios morales, no lo son para su justificación. El hecho de que los seres humanos estemos naturalmente más preocupados por nosotros mismos y por nuestro bien que por otros no debería

ser un impedimento para las exigencias de la moralidad, pues después de todo la moralidad está diseñada sólo para quitar el enfoque del ego y extender nuestra consideración al bien de otras personas.

Ésta es una crítica importante hacia Rawls. Para ver por qué Rawls considera los hechos acerca de la naturaleza humana tan importantes para la justificación de una concepción de la justicia, debemos completar la discusión de su argumento en favor de la estabilidad. Paso ahora al argumento a partir de la congruencia.

La bondad como racionalidad, el problema de la congruencia y el principio aristotélico

La cuestión abordada por el argumento de la congruencia de Rawls es la siguiente. Suponga que las personas en una sociedad bien ordenada de justicia como equidad tienen un sentido independiente de la justicia y quieren hacer lo que es correcto y justo en sí mismo. Aun así, esto no significa que siempre sea bueno que hagan justicia. Sus exigencias no sólo pueden entrar frecuentemente en conflicto con sus planes racionales y el logro de sus propósitos más importantes; también pueden atrofiar el desarrollo de capacidades humanas más altas e impedir nuestro logro de excelencias culturales. Rawls supone que se puede esperar que las personas actúen consistentemente en conformidad y a partir de motivos morales de justicia sólo si la justicia es compatible con su bien. ¿Qué seguridad tenemos de que sea posible en realidad que las personas afirmen la justicia como equidad como parte de su bien, y de que habrán de afirmar consistentemente y actuar conforme a su sentido de justicia y regularmente observar los requerimientos de la justicia?

Desde luego, mucho depende de cómo hemos de concebir el bien humano. ¿Qué entiende Rawls por el bien de una persona? Su explicación fue brevemente abordada en el capítulo III. Formalmente define el bien de una persona en términos de lo que es racional que quiera en ciertas condiciones deliberativas ideales. Por ello llama a su explicación "la bondad como racionalidad". La racionalidad se especifica en términos de ciertos principios de elección racional. Algunos de éstos son comunes en la mayoría de las explicaciones de la racionalidad práctica: adoptar medios efectivos para los fines propios, ordenarlos por prioridad y hacer consistentes los propios fines últimos, adoptando el curso de acción que más probablemente alcance nuestros fines, y eligiendo el curso de acción que alcance el mayor número de fines propios. Estos "principios contables", como los llama Rawls, no son controversiales, así que no hay necesidad de detenernos en ellos.[22] Más controversial es la hipótesis de Rawls de la racionalidad de la prudencia, o de la preferencia atemporal: dar igual importancia a todos los tiempos (futuros) de nuestra vida. Esta suposición,

tomada de Sidgwick, permite a Rawls incorporar la idea de un “plan de vida” en la explicación de la racionalidad, convirtiéndola en parte de la definición formal del bien de una persona. Si es racional preocuparse por igual de todos los aspectos de la propia vida, entonces una persona racional presumiblemente tiene alguna concepción de su vida como un todo, así como un plan para ésta. Un plan de vida consiste en un itinerario de los fines primarios y las búsquedas que valora una persona, y de las actividades necesarias para alcanzarlos, a lo largo de una vida. Cada uno de nosotros puede imaginar más de un plan tal que podría satisfacernos, incluso si todos ellos incluyeran algunas de las mismas cosas (por ejemplo, tener hijos, tener una pareja). El plan de vida más racional para una persona satisface los principios contables, y es el plan que la persona elegiría en condiciones de “racionalidad deliberativa”. Éstas son condiciones de elección hipotéticas en las que una persona se supone que tiene pleno conocimiento de lo que es vivir una vida persiguiendo fines elegidos, reflexiona críticamente sobre este plan, se imagina cómo sería vivir de ese modo y aprecia las consecuencias.[23] La versión del plan de vida que una persona elegiría en racionalidad deliberativa proporciona a Rawls una definición formal del bien de una persona.

Para decir qué es bueno que haga una persona, o si es racional que siga un curso de acción, frecuentemente necesitamos referirnos a su plan racional de vida. Desde luego, debido a la naturaleza humana y las similitudes, hay muchas cosas de las que se puede decir que es racional que haga cualquiera: mantenerse en buena salud, aprender un idioma, desarrollar las habilidades y educar las capacidades propias es racional para cualquiera porque, entre otras razones, o bien son necesarias para formar y proseguir un plan de vida, o hacen más interesante la propia vida y que parezca que vale más la pena. Posteriormente será discutido el “principio aristotélico” de Rawls, el cual proporciona bases para decir qué tipo de actividades es racional que elijan y prosigan los individuos como parte de un plan racional.

La idea de un plan racional de vida proporciona la base para la “teoría específica del bien” o formal de Rawls. Está presupuesta en el argumento a partir de la posición original; las partes son racionales en este sentido. Con este bosquejo formal de la teoría específica en su lugar, podemos obtener una mejor idea del problema de la congruencia. Hay dos perspectivas ideales en la concepción de la justicia de Rawls: la posición original y la racionalidad deliberativa. La primera proporciona el fundamento a los juicios de justicia; la segunda proporciona la base para los juicios acerca del bien de una persona. La posición original abstrae de toda la información particular nuestras situaciones, incluyendo los fines y actividades específicos que constituyen el bien de un individuo. En la racionalidad deliberativa se restaura toda esta información: los juicios de valor, a diferencia de los juicios de derecho, son explicados en relación con los fines y situaciones particulares de los individuos, así que Rawls supone que requieren pleno conocimiento de las propias circunstancias. La posición

original es una perspectiva pública colectiva;[24] ocupamos esta posición conjuntamente, y el juicio es común porque todos debemos observar los mismos principios de justicia. Así que Rawls la describe como un juicio social unánime. La racionalidad deliberativa, en contraste, es una perspectiva individual —el "punto de vista del individuo", para usar los términos de Sidgwick—. Los juicios se hacen en lo particular, por cada individuo; debido a que nuestras finalidades y circunstancias difieren, Rawls supone que nuestro bien individual debe diferir. No puede haber un acuerdo completo sobre el bien humano, incluso en condiciones ideales; el pluralismo de valores es una característica fundamental de la concepción de Rawls. Ambas perspectivas son idealizaciones; ninguna toma a los individuos tal y como son. En vez de ello, las dos controlan artificialmente la información disponible y restringen los juicios de los que ocupan estas posiciones mediante principios normativos: por principios racionales en los juicios del bien propio, y por principios razonables que constriñen el juicio racional en el caso de los juicios de justicia. Finalmente, las dos perspectivas supuestamente especifican puntos de vista objetivos, que proveen una base para los juicios morales verdaderos de justicia y juicios de valor verdaderos acerca del bien de cualquier individuo.

El *argumento de la congruencia* se propone mostrar que, en condiciones ideales en una sociedad bien ordenada, coincidirían los juicios hechos a partir de estas dos perspectivas ideales: los principios razonables juzgados y deseados como racionales desde la perspectiva común de la justicia son también juzgados y deseados como racionales a partir del punto de vista de cada individuo. La cuestión básica de la congruencia es: ¿es racional en una sociedad bien ordenada de justicia como equidad que las personas afirmen individualmente, desde el punto de vista de la racionalidad deliberativa, los principios de justicia en los que estarían racionalmente de acuerdo cuando adoptan la perspectiva pública de la justicia? Si ello es así, entonces es racional que los miembros de una sociedad bien ordenada hagan de su sentido de la justicia una disposición reguladora dentro de sus planes racionales, y que la justicia se convierta en una parte esencial del bien de cada persona. Si Rawls puede mostrar esto, entonces ha avanzado mucho en el camino de resolver el "dualismo de la razón práctica" de Sidgwick.[25] Pues entonces habrá mostrado que el punto de vista del individuo, definido por principios racionales, y la perspectiva pública imparcial de la justicia, definida por principios razonables, no se hallan fundamentalmente en oposición, como temía Sidgwick, sino que son "congruentes".

El problema de la congruencia no ha de confundirse con la cuestión tradicional de si es racional ser justo, *cualesquiera* que sean la situación y los deseos propios. Muchos filósofos han argumentado, siguiendo a Hume, que no hay una conexión necesaria entre la racionalidad y la justicia. Dada su suposición de que la racionalidad consiste simplemente en adoptar medios efectivos para cualesquiera fines que tenga una persona, estos argumentos parecen correctos.

Pues, si se supone que las personas pueden querer casi cualquier cosa, y que puede haber personas que carezcan absolutamente de sentimientos morales, entonces es una perogrullada que la racionalidad no requiere la prosecución de la justicia. Rawls parece estar de acuerdo *(TJ,* 518-519). Pero esto tiene poca incidencia en su argumento, pues no tiene interés en mostrar la racionalidad de la justicia cualesquiera que sean las preferencias de las personas.[26] Su argumento sólo se aplica a la situación favorable de una sociedad bien ordenada. E incluso entonces supone que cada quien en estas circunstancias tiene ya un sentido efectivo de la justicia, así que tiene *prima facie* razón para actuar conforme a ella.[27]

Pero si la congruencia supone ya tanto, ¿por qué es relevante para el problema de la estabilidad? Si los miembros de una sociedad bien ordenada normalmente tienen un sentido de la justicia, ¿por qué esto no es suficiente para demostrar la estabilidad? Es el mismo hecho de que un sentido de la justicia es "una parte normal de la vida humana" *(TJ,* 442) que plantea el problema abordado por el argumento de la congruencia. Pues nada se ha dicho todavía que muestre que nuestro sentido moral de la justicia no es, "en muchos aspectos, [irracional] y [nocivo] para nuestro bien" *(TJ, ibid.*).

Surgen varios problemas distintos una vez que se supone que las personas tienen el deseo de hacer lo que es justo en sí mismo.

1. En primer lugar, ¿qué nos asegura que nuestro sentido de la justicia no es enteramente convencional, un producto peculiar de nuestras circunstancias, sin una base más profunda en las tendencias humanas? O, lo que es peor, ¿puede el sentido de la justicia ser una ilusión, estar basado en creencias falsas encubiertamente inculcadas en nosotros por los que se hallan en el poder o por nuestras circunstancias y relaciones sociales? La sospecha de las personas de que su sentido de la justicia es arbitrario o manipulado de estas maneras puede causar que flaqueen y se debiliten, dando lugar a la inestabilidad social. La crítica más fuerte de este tipo es el argumento marxiano de que la justicia es ideológica, incluso incoherente, basada en nuestra afirmación de valores falsos y viviendo bajo condiciones distorsionantes.

2. En segundo lugar, dice Rawls *(TJ,* cap. VIII) que la justicia, desde el punto de vista de su desarrollo, tiene sus orígenes en una "moralidad de autoridad" que es adquirida de nuestros padres y nuestra educación. ¿Qué garantiza que nuestro sentido de la justicia no permanezca anclado en la sumisión a la autoridad y no sea simplemente una infantil evasión de responsabilidad? Freud argumenta, por ejemplo, que nuestros sentimientos morales existentes pueden ser punitivos de muchos modos, basados en el odio a uno mismo, y que incorporan muchos de los aspectos más duros de la situación de autoridad en la que estos sentimientos se adquirieron por primera vez (cf. *TJ,* 442).

3. Los conservadores sostienen que la tendencia a la igualdad de los

movimientos sociales modernos y las exigencias democráticas de redistribución son expresiones de envidia dirigida en contra de aquellos que están más dotados y que manejan de manera más exitosa la vida y sus contingencias. La envidia enmascara una carencia de autoestima y un sentimiento de fracaso y debilidad. Aquí Freud era más equitativo. El sentido de la justicia, argumentó, tiene sus orígenes tanto en la envidia del pobre como en el celo del rico en la protección de sus ventajas. Como un compromiso, el rico y el pobre se ponen de acuerdo en la regla de trato igual, y mediante una formación reactiva la envidia y el celo se transforman en un sentido de justicia. Si ello es así, ¿por qué el sentido de justicia no tendría su fuente en estas características indeseables?

4. De modo similar, Nietzsche argumenta que la justicia y la moralidad son sentimientos autodestructivos, una especie de catástrofe psicológica para nosotros, que requieren negación del yo y sus capacidades más altas y una renuncia a propósitos humanos importantes.

5. Para finalizar, la mayoría de las personas afirman reflexivamente el valor de la sociabilidad y la comunidad. Las cosas que vale la pena perseguir no son simplemente bienes privados puramente para uno mismo. Se pueden compartir muchos fines comunes, fines que las personas no sólo tienen en común y logran en conjunto, sino en los que cada persona disfruta por la participación de otros en la misma actividad. (La vida familiar, en el mejor de los casos, podría alcanzar estos fines compartidos, como pueden hacerlo muchas otras actividades conjuntas.)[28] Ahora bien, alcanzar la justicia requiere un esfuerzo común. Pero actuar en aras de la justicia, si bien es un fin que podríamos tener en común, no es aparentemente un fin *compartido*. ¿Puede la justicia también ser compartida como fin en el que cada quien reconoce el bien de los otros y disfruta participando y logrando esta actividad conjunta? ¿Hay algún valor en ser un miembro participativo de una sociedad justa? ¿Cómo, en otras palabras, puede una teoría de la justicia dar cuenta de los valores comunitarios?

Éstos son problemas que tiene que abordar cualquier teoría de la justicia. Puede ser que queramos cumplir nuestro deber con la justicia en sí misma; aun así, si estos sentimientos morales están basados en ilusiones, derrotan nuestros propósitos primarios, nos impiden realizar importantes actos de bondad humanos, o requieren modos de actuar incompatibles con la naturaleza humana; entonces seguramente esto es relevante para la justificación de una concepción de la justicia. Estos problemas explican la peculiar secuencia de argumentos en el capítulo IX de *Teoría de la justicia*. Un papel del argumento (en la secc. 78) de que la justicia como equidad permite la *objetividad* de juicios de justicia es desactivar la inestabilidad que resultaría si las personas pensasen que sus juicios morales de justicia son puramente convencionales, arbitrarios o están basados en la ilusión. El argumento en favor de la autonomía (en la secc. 78) muestra que la justicia como equidad no está basada en una sumisión

autodegradante a la autoridad. El argumento (seccs. 80-81) de que los sentimientos de envidia excusable no se elevarán lo suficiente para socavar una sociedad bien ordenada indica cómo la justicia como equidad no alienta tendencias y esperanzas destinadas a reprimir y defraudar. Y la explicación de la unión social (secc. 79) muestra cómo la justicia como equidad puede dar cuenta del bien de la comunidad. Aquí me enfocaré en un argumento adicional en favor de la congruencia de la justicia con el bien de las personas, que responde a la objeción nietzscheana, antes mencionada, de que la justicia es un sentimiento moral autodestructivo.

Para hacerlo, considere otro importante principio psicológico que usa Rawls para proporcionar un contenido específico al concepto del bien de una persona. Por sí misma la "puramente formal" *(TJ,* 384-385), o "teoría específica del bien" en *Teoría de la justicia,* dice poco acerca del tipo de fines que las personas deberían perseguir para hacer que sus vidas valgan la pena para ellas.[29] Rawls no quiere afirmar la posición de que sólo el objeto de cualquier deseo pueda ser parte del bien de una persona. Hay ciertos hechos acerca de la naturaleza humana que hacen que sea irracional tener ciertos deseos y fines, y racional tener otros.

Rawls sugiere una ley psicológica en el capítulo VII de *Teoría de la justicia,* el "principio aristotélico". Este principio contiene una aserción más bien sustancial acerca de la naturaleza humana. Básicamente dice que deseamos ejercitar nuestras capacidades humanas más altas y en aras de ellas queremos participar en actividades complejas y exigentes en tanto que se hallen dentro de nuestro alcance.

> en igualdad de circunstancias, los seres humanos disfrutan con el ejercicio de sus capacidades realizadas (sus facultades innatas o adquiridas), y este disfrute aumenta entre más se desarrolla esa capacidad o cuanto mayor es su complejidad. La idea intuitiva aquí es la de que los seres humanos experimentan más placer en hacer algo cuanto más versados van siendo en ello y, de dos actividades que realizan igualmente bien, prefieren la que requiere un mayor repertorio de disposiciones más intrincadas y sutiles. Por ejemplo, el ajedrez es un juego más complicado y sutil que las damas, y el álgebra es más intrincada que la aritmética elemental. Y el principio dice que el que sabe hacer las dos cosas por lo general prefiere jugar al ajedrez a jugar a las damas, y que de mejor gana estudiaría el álgebra que la aritmética [TJ, 386-387].

El principio aristotélico no implica un patrón invariable de elección. Establece una tendencia natural que puede superarse por inclinaciones compensatorias, como el deseo de comodidad y de satisfacer las necesidades corporales. Pero implica, en primer lugar, que una vez que se traspasa cierto umbral en la satisfacción de estos "placeres inferiores" (para usar el término de Mills), adquiere preeminencia una disposición a participar en actividades que llaman al ejercicio de nuestras capacidades más elevadas, y en segundo lugar, que los individuos prefieren actividades más elevadas de un tipo, cuanto más *incluyentes*

son al agregar sus habilidades desarrolladas.

Mientras que este principio, como cualquier ley psicológica, parece de uso limitado en la explicación de las elecciones de las personas en ocasiones particulares, puede ser útil para explicar las metas y actividades más generales en torno a las cuales las personas estructuran sus vidas. La tesis principal de Rawls es que, suponiendo que el principio aristotélico caracteriza la naturaleza humana, entonces un plan de vida es *racional* para una persona *sólo* si toma en cuenta este principio. Así es racional entrenar y desarrollar nuestras capacidades maduras, dada la oportunidad para hacerlo. En conjunción con la explicación de Rawls de un plan racional, esto significa que el plan de vida que elegirían las personas racionales bajo la racionalidad deliberativa es uno que otorga un lugar central al ejercicio y desarrollo de sus habilidades más elevadas. Como tal, el principio aristotélico "explica lo que consideramos nuestros juicios de valor. Las cosas que comúnmente son consideradas como bienes humanos resultan ser los objetivos y las actividades que ocupan un lugar importante en los proyectos racionales" *(TJ,* 392). Esto significa que ciertas actividades (Rawls menciona el conocimiento, la creación y contemplación de objetos bellos, el trabajo significativo; *TJ,* 385-386) son valoradas y pensadas como bienes humanos en buena medida porque se relacionan y llaman al desarrollo de aspectos de nuestra naturaleza que permiten una evolución compleja. Podemos disfrutar tales actividades por sí mismas; esto es lo que afirma el principio aristotélico. Si ello es así, entonces el ejercicio y desarrollo de al menos alguna de las capacidades más altas será bueno en parte para casi cualquiera.

Es interesante que el principio aristotélico introduzca un elemento de perfeccionismo en la explicación formal de Rawls del bien por medio de una aseveración acerca de la naturaleza humana. La implicación de este principio es que el bien de una persona no es simplemente lo que casualmente desea y hace parte de un plan de vida racional. Más bien, suponiendo que una persona tiene capacidades humanas en funcionamiento que no estén demasiado afectadas, una parte importante del bien de una persona es participar en actividades que ejerciten y desarrollen capacidades humanas distintivas. Es un hecho normal acerca de la naturaleza humana que no habremos de estar satisfechos, o no habremos de "prosperar", con un plan de vida que no tome en cuenta el principio aristotélico.

Esta exigencia desmiente la objeción de que la explicación de Rawls del bien es "subjetivista" o "basada en el deseo", y que no pone ninguna restricción a los objetos de deseo que pueden ser parte del bien de una persona. Esta objeción se basa a veces en la aseveración de Rawls de que es al menos posible que una persona pueda racionalmente elegir un plan de vida que esté en buena medida dedicado a contar briznas de hierba, más que dedicarse a cualquier actividad constructiva que ejercite capacidades desarrolladas *(TJ,* 391-392). Desde luego, quisiéramos saber mucho acerca de la historia psicológica y fisiológica de esta

persona antes de que podamos decir que es bueno para ella. Quizá es autista y se conforma con un comportamiento obsesivo que tiene un curso predecible. En este caso, puede ser bueno para esa persona, un modo apropiado de ejercitar sus capacidades. Muchos filósofos, sin embargo, argumentan que parte del significado del concepto del bien descalifica tal plan de vida como algo bueno para cualquier persona. Con Rawls, pienso que aserciones acerca del significado de conceptos son de poca ayuda en la derivación de principios y valores sustantivos. Tiene un sentido perfectamente bueno (para mí, siendo el padre de un niño autista) decir que contar briznas de hierba puede ser una actividad racional que es buena para una persona. Para algunos individuos, esto puede ser justo todo lo que pueden tolerar y lo mejor que pueden hacer. Que un perfeccionista diga, con base en alguna verdad supuestamente necesaria, que no vale la pena vivir tal vida, es presuntuoso (por decir lo menos).

El bien de la justicia y el argumento kantiano de la congruencia

Consideremos ahora el principal argumento de Rawls en favor del bien de la justicia.[30] Una persona justa posee la virtud de la justicia, la cual Rawls define como un "deseo regulador" de sujetarse normalmente por razones de justicia en todas las propias acciones. El principal argumento de Rawls en favor de la racionalidad de esta virtud pretende mostrar que es un bien intrínseco. Pues que la virtud de la justicia sea un bien intrínseco significa que el ejercicio de las capacidades para la justicia en ambientes apropiados es una actividad que vale la pena por sí misma. La base primaria de tal argumento dentro de la teoría de Rawls deriva de la explicación de los planes racionales en conjunción con el principio aristotélico.

¿Cómo encaja entonces el principio aristotélico en el argumento de la congruencia de Rawls? En *Liberalismo político* Rawls dice que, en una sociedad bien ordenada, la justicia como equidad es un bien para las personas individualmente, porque "el ejercicio de los dos poderes morales se vive, se experimenta, como un bien. Esto es consecuencia de la psicología moral que se utiliza en la justicia como imparcialidad. [...] En mi *Teoría de la justicia,* §65, esta psicología utiliza el llamado principio aristotélico".[31]

Esto sugiere que el argumento de la congruencia supone una apelación directa al principio aristotélico. La idea aquí sería que la capacidad para un sentido de la justicia se halla entre nuestras capacidades más altas. Supone una habilidad para entender, aplicar y actuar conforme a requerimientos de justicia y a partir de ellos (véase *TJ,* 457). Esta capacidad admite desarrollo complejo y refinamiento. Como todos tienen un sentido de justicia en una sociedad bien ordenada, es racional que cada uno la desarrolle como parte de su plan de vida.

Considere ahora dos objeciones. Primera, aunque todos pueden tener las

mismas capacidades naturales, las tenemos en varios grados. Ninguno de nosotros puede desarrollar bien alguna capacidad sin desatender las otras. Las capacidades que es racional que las personas desarrollen dependen de sus dotaciones naturales, sus circunstancias, sus intereses y otros factores. Todo lo que se infiere del principio aristotélico es que es racional que cada uno desarrolle *algunas* capacidades superiores. Si esto es así, entonces la gama que los individuos deben desarrollar diferirá. ¿Cómo, entonces, se puede inferir que la capacidad para la justicia debería ocupar un lugar en el plan racional de cada quien?[32] ¿De qué modo difiere esta capacidad más alta de la capacidad para el baile o el deporte, u otra actividad física altamente coordinada? Algunos de nosotros podríamos pretender desarrollar estas capacidades, pero es entendible que otros no.

Una segunda objeción: ¿qué justifica hacer que la capacidad para la justicia sea supremamente reguladora de *todos* nuestros intereses? Suponga que, siendo consistente con el principio aristotélico, decido, como el esteta "A" de Kierkegaard, perfeccionar mis capacidades para la elegancia y la apreciación estética.[33] Decido actuar de maneras que sean estéticamente apropiadas, de acuerdo con reglas aprendidas de estilo y etiqueta. ¿Hay algo intrínseco a mi sentido de justicia que lo haría regulador de esta disposición? ¿Por qué no, siendo consistente con el principio aristotélico, simplemente hago que mi sentido de la elegancia sea supremamente regulador, sacrificando la justicia cuando entra en conflicto con normas estéticas? De manera más general, ¿qué evitará que le dé peso a mi sentido de la justicia sólo de acuerdo con su intensidad relativa, y la subordine a disposiciones más fuertes, al ponderar mi interés por la justicia con otros objetivos finales en modos ordinarios?

El argumento simplificado a partir del principio aristotélico no es el argumento de Rawls para la congruencia. Pero es extremadamente difícil juntar las piezas de su argumento; una manera de quitarle la cubierta es conjeturar cómo respondería a las dos objeciones de arriba. Las respuestas que da dependen de la concepción kantiana de la persona incorporada en la concepción de Rawls.

De acuerdo con la "interpretación kantiana" de la justicia como equidad *(TJ,* secc. 40), y lo que Rawls posteriormente llama "constructivismo kantiano",[34] la justicia es entendida como aquellos principios que estarían justificados y serían aceptados por todos en condiciones que los caractericen como "personas libres e iguales" (o "seres racionales libres e iguales", en *TJ,* 237). La posición original especifica estas condiciones; es una "interpretación procesal" de nuestra naturaleza como seres racionales libres e iguales *(TJ,* 241).[35] Rawls dice que actuando a partir de los principios que serían elegidos desde este punto de vista,

> las personas expresan su naturaleza de seres libres y racionales sujetas a las condiciones generales de la vida humana. Expresar que la propia naturaleza es un modo de ser específico es actuar conforme a los principios que serían elegidos si esta naturaleza fuera el elemento resolutorio decisivo. Desde luego, la

elección de los grupos en la posición original está sujeta a las limitaciones de esta situación. Pero cuando, conscientemente, actuamos sobre los principios de la justicia, en el curso ordinario de los acontecimientos, consentimos deliberadamente las limitaciones de la posición original. Una *razón* para [actuar conforme a los principios de la justicia], para personas que lo hagan y lo quieran así, es *expresar su naturaleza de seres libres y racionales* [TJ, 237; énfasis agregado].

Al unir esta concepción de la persona con la explicación formal de la racionalidad y el principio aristotélico, los puntos focales del argumento kantiano de Rawls en favor de la congruencia son aparentemente los siguientes:[36]

1. En la interpretación kantiana, las personas, consideradas como agentes morales, son por su naturaleza seres racionales libres e iguales *(TJ,* 237); o, la misma idea en *Teoría de la justicia,* "personas morales libres e iguales" *(TJ,* 510).[37] Los agentes racionales en una sociedad bien ordenada (SBO) se conciben a sí mismos de este modo "como personas primordialmente morales" *(TJ,* 508).[38]

2. Los miembros racionales de una SBO "tienen un deseo de expresar su naturaleza como personas morales, libres e iguales" *(TJ,* 477; 516). (Rawls evidentemente ve esto como un deseo racional no arbitrario.) Combinado con la explicación formal del bien de una persona de conformidad con la teoría específica, esto implica que

3. los miembros de una SBO desean tener un plan racional de vida congruente con su naturaleza, lo cual implica, a su vez, una "preferencia fundamental [...] en favor de las condiciones que le[s] permitan construir un modo de vida que exprese su[s] naturaleza[s] de ente[s] racional[es], libre[s] e igual[es]" *(TJ,* 508).

4. Tener un plan de vida compatible con el deseo de expresar su naturaleza como seres racionales libres iguales requiere que las personas actúen a partir de principios que "serían elegidos si esta naturaleza fuera el elemento resolutorio decisivo" *(TJ,* 237). Ésta es la posición original: especifica condiciones que caracterizan o "representan" a los individuos como personas morales libres e iguales en la interpretación kantiana *(TJ,* 236, 466, 476-477).[39]

5. Según esta interpretación estándar, la posición original está diseñada para "presentarnos de manera clara las restricciones que parece razonable imponer a los razonamientos sobre los principios de la justicia" *(TJ,* 30). Encarna condiciones equitativas de igualdad que usted y yo (presumiblemente) encontraríamos apropiadas para un acuerdo sobre los principios que regulan la estructura básica de la sociedad.

6. El deseo normalmente efectivo de aplicar y actuar conforme a principios que serían acordados a partir de una posición original de igualdad es el sentido de la justicia *(TJ,* 289, 431-432).

7. Juntos, 4-6 sugieren que el deseo de actuar de modos que "expresen la

propia naturaleza" como ser racional libre e igual es, "hablando prácticamente", el mismo deseo que el de actuar conforme a principios de justicia aceptables a partir de una posición original de igualdad *(TJ,* 516-517).[40]

8. Así, para que los individuos en una SBO logren su deseo racional de ejercer su naturaleza como seres racionales libres e iguales se requiere que actúen conforme a y a partir de su sentido de la justicia *(TJ,* 518).

9. Por virtud del principio aristotélico, es racional ejercer la naturaleza propia afirmando el sentido de justicia. "Y del principio aristotélico se infiere que esta expresión de su naturaleza es un elemento fundamental del bien" de individuos en una sociedad bien ordenada *(TJ,* 403).[41]

10. El principio de justicia es, por virtud de su *contenido* (lo que es un deseo de), una disposición reguladora de forma suprema: requiere dar prioridad estricta a los principios del derecho y la justicia en el razonamiento y la acción *(TJ,* 518-519).

11. *Afirmar* el sentido de justicia es reconocerlo y aceptarlo como supremo al adoptarlo como el deseo regulador de orden más alto en el plan racional propio.[42]

12. Tener la justicia como el fin de orden más alto es la expresión más adecuada de nuestra naturaleza como seres racionales libres e iguales, y es ser *moralmente autónomos* (*cf. TJ,* 466). Así, la autonomía es un bien intrínseco para las personas morales libres e iguales.

En el número *9,* el papel del principio aristotélico es sugerir que es intrínseco al bien de las personas realizar su naturaleza como seres racionales libres e iguales. Tan crucial como eso, sin embargo, son los números *7,* identificar el sentido de la justicia con el deseo de desarrollar la propia naturaleza, y *10* y *11,* estableciendo la prioridad del sentido de justicia en los planes racionales. El número *7* es importante porque, al conectar el sentido de justicia con nuestra "naturaleza" (discutiré lo que esto significa), *7* establece que el deseo de actuar de manera justa no es psicológicamente degenerativo.[43] Si lo fuera, claramente no se justificaría que el sentido de la justicia fuese afirmado como un bien intrínseco. Podría incluso ser mejor no tener este deseo, suponiendo que pudiéramos vivir en sociedad sin él. Pero si se puede mostrar que el sentido de la justicia pertenece a nuestra naturaleza, entonces Rawls puede sostener que al afirmarlo ejercitamos una capacidad que es fundamental para nuestro ser. Puesto que (por el principio aristotélico) la expresión de la naturaleza de las personas como seres racionales libres iguales "forma parte de su bien, el sentido de la justicia tiende a su bienestar todavía más directamente" *(TJ,* 430).

El sentido de la justicia "pertenece a nuestra naturaleza" en el siguiente sentido: en *Teoría de la justicia* Rawls respalda la posición de Kant de que las personas son libres, iguales y racionales, y que en una sociedad bien ordenada se considerarán públicamente como tales. La "naturaleza" de los seres libres,

iguales y racionales es su “personalidad moral” *(TJ,* seccs. 77, 85). La personalidad moral es definida por los poderes morales; éstos son las capacidades de razonamiento práctico, al aplicarse a asuntos de justicia. Incluyen *a)* una capacidad para un sentido de la justicia: entender, aplicar y actuar conforme a y a partir de requerimientos y principios de justicia, así como *b)* una capacidad para conseguir el bien: formar, revisar y proseguir un plan racional de vida.[44]

Estas capacidades son centrales para la actuación humana. La idea de Rawls es que, desde un punto de vista práctico, cuando actuamos como agentes racionales y morales nos consideramos a nosotros mismos y a otros agentes libres, capaces de determinar nuestras acciones, ajustar nuestros deseos y configurar nuestros fines, todo de acuerdo con las exigencias de principios racionales y morales: “como consideramos a las personas capaces de dominar y ajustar sus necesidades y deseos, son responsables de hacerlo”.[45] Las bases de la concepción que tienen las personas de sí mismas como agentes morales libres y responsables y como iguales son los poderes morales.[46] Una persona sin estas capacidades no es reconocida por otras como responsable de sus actos o fines (moral o legalmente), o considerada capaz de formar parte activa en la cooperación social.[47] Más aún, no vemos nuestras vidas como resultado de la casualidad, impuestas a nosotros simplemente por nuestras situaciones. En vez de ello, dentro de los límites de las circunstancias que confrontamos, normalmente consideramos nuestras acciones y vidas bajo nuestro control. Es por virtud de las capacidades de la personalidad moral que somos capaces de decidir qué fines y actividades debemos proseguir, y podemos integrar estos fines en un plan de vida coherente cooperativo que esté de acuerdo con principios de elección racional y principios de justicia. Así que por virtud de los poderes morales, como capacidades para actuar conforme a principios racionales y morales, somos capaces de dar “unidad” a nuestras vidas, y así a nosotros mismos, adoptando y prosiguiendo un plan racional de vida.[48]

Debido a su papel central en hacer posible nuestra actuación, Rawls dice que los poderes morales “constituyen nuestra naturaleza” como personas morales. “Persona moral” y “personalidad moral” (términos usados por Locke y Kant) han de entenderse ampliamente en que se refieren a agentes y sus capacidades para la acción tanto moral como racional. Decir que estos poderes “constituyen nuestra naturaleza” no conlleva ninguna connotación metafísica para Rawls. Simplemente significa que, cuando somos considerados en nuestra capacidad como agentes dedicados a planear nuestras actividades en contextos sociales, lo más importante para que *seamos* agentes para *estos* propósitos son los poderes morales. Contraste esto con el pensar en uno mismo puramente de un modo naturalista, como un organismo u objeto físico cuyo comportamiento está determinado por una combinación de fuerzas. No es así como nos vemos a

nosotros mismos en contextos *prácticos* cuando estamos enfrascados en la deliberación y la acción, incluso si algunos de nosotros pudiéramos en otros contextos pensar en nosotros mismos de manera puramente naturalista. Que las personas son agentes libres y responsables, capaces de controlar sus deseos y responder por sus acciones, es algo que simplemente suponemos desde un punto de vista práctico. Nos proporciona nuestra orientación en el ámbito de la actividad humana. Y es difícil ver cómo podría ser de otro modo. Pues de otra manera debemos vernos a nosotros mismos y el uno al otro como objetos naturales, más allá del ámbito de la responsabilidad.

La centralidad de la capacidad de un sentido de la justicia para la autoconcepción de los agentes morales racionales sustenta la aseveración de Rawls (en el número *7)* de que el sentido de justicia y el deseo de expresar la naturaleza de uno están “prácticamente expresando el mismo deseo”. Esto apoya el número *8,* la conclusión de que la realización de la “naturaleza” de uno (o la autoconcepción práctica) requiere actuar conforme y a partir del sentido de la justicia. Esto aborda la primera objeción (planteada antes), a saber, ¿cómo pueden todos tener suficiente razón, incluso asumiendo el principio aristotélico, para desarrollar y ejercitar su capacidad para la justicia? ¿Qué la distingue de otras capacidades (como la capacidad de bailar, para la poesía, o las matemáticas avanzadas) que podemos no tener razón para desarrollar, dependiendo de nuestras elecciones y circunstancias? La respuesta es que el desarrollo del sentido de la justicia (junto con la capacidad para una concepción del bien) es una condición para que las personas sean agentes morales racionales capaces de asumir responsabilidad por sus acciones y participar en la vida social y beneficiarse de ella. Las personas que no desarrollen sus capacidades para el baile, la poesía o las matemáticas avanzadas, si bien pueden perderse de actividades que valen la pena, pueden vivir vidas igualmente buenas dedicadas a otras tareas. Pero aquellos cuyas capacidades morales para la justicia y para ser racional permanecen subdesarrolladas no son capaces de una vida social. No se hallan, entonces, en posición de alcanzar los beneficios de la sociedad y serán duramente presionados para aprender y tener, de la forma más enfática, algún modo de vida digno.

La finalidad y la prioridad de la justicia

La segunda objeción mencionada era: incluso si suponemos que la justicia es un bien, ¿por qué debería ser reguladora de todos los otros valores e intereses? Actuar de acuerdo con las exigencias de la justicia expresa nuestra naturaleza práctica como seres racionales libres e iguales conforme a la interpretación kantiana de Rawls *(TJ,* 237). Esto avanza un tanto en la dirección de responder a esta objeción. Aun así, las personas tienen fines y compromisos que consideran igualmente importantes, si no es que más, que la justicia o la expresión de su

naturaleza, y frecuentemente tienen deseos más apremiantes de actuar a favor de estos fines. Dice Rawls: "Una sociedad perfectamente justa formaría parte de un ideal que los seres humanos racionales podrían *desear más que ninguna otra cosa,* una vez que tuvieran pleno conocimiento y experiencia de lo que es" *(TJ,* 431). Pero, dadas las múltiples metas y compromisos que preocupan a las personas, ¿cómo es posible que esto sea realizable?

El problema aquí consiste en asignar la posición apropiada al desarrollo del sentido de la justicia dentro de planes racionales de vida de personas que están moralmente motivadas y quieren ser personas justas. ¿Cómo debería situarse su sentido de la justicia en relación con otras metas finales y dentro de su "jerarquía de deseos"? Rawls dice que, al trazar un plan racional, las metas finales y los deseos fundamentales tienen que ser organizados y combinados dentro de un esquema de conducta (véase *TJ,* 372). Algunas veces, después de tomar en cuenta todas las razones y consideraciones relevantes (incluyendo el principio aristotélico), podría agotarse la deliberación racional conforme a razones, punto en el cual la elección racional puede consistir meramente en decidir de acuerdo con la intensidad del deseo *(TJ,* 449): "El verdadero problema de congruencia es el que se produce si imaginamos que alguien concede autoridad a su sentido de la justicia sólo en la medida en que satisface otras descripciones que lo relacionan con razones especificadas por la teoría específica del bien" *(TJ,* 514). Interpreto este pasaje como sigue: supóngase que una persona está moralmente motivada por un sentido de la justicia y está tratando de decidir cómo acomodar consideraciones de justicia en su plan de vida. Quiere ser una persona justa, no obstante también quiere ser leal a su familia y amigos, exitoso en su carrera, dedicado a su religión y un consumado músico *amateur*. Éstas son las metas primarias que proporcionan estructura a su vida. ¿Qué sucede si, después de una concienzuda deliberación, asigna al sentido de justicia una posición de importancia junto a otras metas finales, y la sopesa contra ellas de modos ordinarios, algunas veces incluso dependiendo de la relativa intensidad de los deseos, para resolver conflictos entre esas metas? Si las personas generalmente razonaran de este modo y ello fuera públicamente sabido, entonces no podrían tener el tipo de seguridad con respecto a las acciones de otros que es necesaria para que una sociedad bien ordenada sea estable en el sentido de Rawls. En última instancia, para tener éxito, el argumento de la congruencia debe mostrar que es contrario a la razón sopesar el sentido de la justicia en contra de sus fines "de modos ordinarios". Se necesita mostrar que es racional dar al sentido de la justicia una posición del *orden más alto* en los planes racionales. Debe tener una "prioridad reguladora" sobre todas las otras metas y actividades que constituyen los planes racionales.

Una manera de argumentar en favor de asignar prioridad a una disposición es establecer que es un deseo ser cierto tipo de persona. Parte del contenido de este deseo es que los deseos de primer orden de la persona (deseos de objetos

particulares) se conforman a un ideal al que aspira una persona. Dado el contenido del deseo de vivir de acuerdo con este ideal, uno no puede lograr el ideal si el deseo es balanceado en contra de otros deseos. Rawls concibe el sentido de justicia de modo similar: "un sentido efectivo de justicia [...] no es un deseo en pie de igualdad con las inclinaciones naturales; es un deseo ejecutivo regulador del orden más alto actuar a partir de ciertos principios de justicia en vista de su conexión con una concepción de la persona como libre e igual" ("Kantian Constructivism", en *CP,* 320). Como un deseo regulador del orden más alto, el sentido de la justicia no puede ser sopesado en contra de deseos de primer orden "de modos ordinarios". Aun así, Rawls necesita decir más que esto. Pues las personas tienen otros deseos reguladores también, como el deseo de ser cortés o elegante. ¿Qué da al sentido de justicia prioridad por encima de estos deseos de orden más alto? (Ésta es la pregunta planteada por el esteta de Kierkegaard, quien elige ser elegante por encima de todos los otros ideales.) Rawls sostiene que, a diferencia de los demás deseos, hay algo especial en el deseo de ser una persona justa que lo hace ser *supremamente regulador* de todos los otros deseos, *independiente* de los deseos o elecciones de una persona:

Ésta es una consecuencia de la condición de finalidad: como estos principios [de justicia] son reguladores, el deseo de actuar de acuerdo con ellos sólo se satisface en la medida en que es también regulador con respecto a otros deseos. [...] Este sentimiento no puede realizarse si está comprometido y equilibrado frente a otros fines, como un solo deseo entre tantos. Es un deseo de conducirse de un cierto modo, sobre todo lo demás, un esfuerzo que contiene en sí mismo su propia prioridad. Otros objetivos pueden alcanzarse mediante un proyecto que permita un lugar para cada uno, siendo posible su satisfacción cualquiera que sea el lugar que ocupen en la sucesión. Pero no es éste el caso con el sentido del derecho y de la justicia [TJ, 518-519].

Como deseo de actuar conforme a los principios de la justicia, el sentido de la justicia está sujeto a la condición *de finalidad* implícita dentro de estos principios. La finalidad requiere que las consideraciones de justicia tengan la absoluta prioridad, por encima de todas las otras razones en la deliberación práctica (razones de prudencia, interés propio, benevolencia privada, etiqueta, etc.) *(TJ,* 133). Dada esta condición, las personas no pueden satisfacer su deseo de justicia si lo balancean con otros fines deseados, incluso otras metas finales, de acuerdo con su intensidad relativa, o de otros modos. Hacer eso comprometería aquello de lo que es deseo este deseo. El sentido de justicia, en efecto, es un deseo de que todos los deseos y metas de uno se conformen a los requerimientos reguladores de la justicia. A primera vista el deseo de justicia se revela como una disposición supremamente gobernadora. Podemos justificar que este deseo es un deseo sólo si asignamos a la justicia la prioridad más alta en nuestras actividades. Más aún, dada la identidad práctica del sentido de justicia con el deseo de expresar nuestra naturaleza (véase el número 6), no podemos "expresar nuestra naturaleza siguiendo un proyecto que considera el sentido de la justicia sólo como un deseo

que ha de valorarse frente a otros" *(TJ,* 519). "Por tanto, para realizar nuestra naturaleza no tenemos más alternativa que proteger nuestro sentido de la justicia para que rija nuestros objetivos restantes" *(TJ,* 518).

Una afirmación final (número 12) y el argumento de la congruencia está completo: ¿qué significa realizar la concepción de la persona como ser racional libre e igual dentro del plan racional propio? Dice Rawls: "Kant sostenía, según creo, que una persona actúa autónomamente cuando los principios de su acción son elegidos por ella como la expresión más adecuada de su naturaleza como ser libre y racional" *(TJ,* 237). Conforme la interpretación kantiana de la justicia como equidad, Rawls supone que los ciudadanos de una sociedad bien ordenada "consideran la personalidad moral [...] como el aspecto fundamental del yo" *(TJ,* 508); como resultado, desean ser agentes completamente autónomos. La autonomía, en la explicación kantiana de Rawls, requiere actuar en aras de principios que aceptamos no debido a nuestras circunstancias, talentos o metas particulares, o debido a una lealtad a la tradición, la autoridad o la opinión de otros, sino porque estos principios dan expresión a nuestra naturaleza como seres racionales libres e iguales *(TJ,* 237, 466). Al afirmar su sentido de la justicia, los miembros de una sociedad bien ordenada logran su concepción de sí mismos como libres; es decir, como agentes morales que son libres de las eventualidades de sus circunstancias, su crianza y su posición social. "Es actuando según esta precedencia [del sentido de la justicia] como se expresa nuestra libertad de la contingencia y de la casualidad" *(TJ,* 518). Y esto es en parte ser autónomo. Así, "cuando los principios de justicia [...] son afirmados y los ciudadanos iguales en la sociedad actúan conforme a ellos, los ciudadanos actúan entonces con plena autonomía".[49] La plena autonomía (en tanto que opuesta a "la autonomía racional" simple, o a actuar a partir de un plan de vida racional elegido que es propio) es, entonces, la consecuencia última de que las personas reconozcan su naturaleza cuando le asignan al sentido de justicia la prioridad más alta en sus planes racionales. Esto significa, dado el resto del argumento de Rawls, que la autonomía es un bien intrínseco. Así que, concluye Rawls: "este sentimiento [de justicia] revela lo que la persona es, y comprometerlo no es alcanzar para el yo el reino de la libertad, sino dar paso a las contingencias y a los accidentes del mundo" *(TJ,* 519). Revela prácticamente "qué es la persona" como un agente moral, así que comprometerlo es comprometer la libre acción propia.

Conclusión

Rawls considera la justicia como una actividad que hace posibles en sociedad las relaciones sociales y políticas, económicas y de otro tipo. Busca entonces elaborar una concepción de la justicia que sea compatible con la naturaleza

humana y que afirme la búsqueda del bien de los individuos. El papel del argumento en favor de la estabilidad de la justicia como equidad es "confirmar" que la elección de los principios de justicia en la posición original satisface estas condiciones. El argumento lo hace al mostrar cómo una sociedad bien ordenada de justicia como equidad —una sociedad en la que todas las personas razonables afirman los principios de la justicia y actúan conforme a ellos— es en realidad posible. En primer lugar, suponiendo que los principios de reciprocidad expresan tendencias psicológicas implícitas en la naturaleza humana, las personas apropiadamente criadas para ser ciudadanos en una sociedad justa, por personas que se preocupan por ellas, normalmente adquieren un sentido de justicia y una disposición a apoyar las instituciones justas. Entonces, dada esta disposición asentada, es racional que los ciudadanos ejerciten su sentido de la justicia, no simplemente para evitar sanciones y mantener buenas reputaciones, sino por sí mismos, dado que al actuar en aras de la justicia desarrollan su naturaleza como seres libres racionales y autónomos. La justicia es, entonces, congruente con el bien humano en una sociedad bien ordenada. Como hacer justicia es la mejor respuesta de todos a estas circunstancias, la justicia como equidad es inherentemente estable. Ésta es una conclusión importante. Significa que el ideal contractualista de una sociedad bien ordenada, en la que ciudadanos libres e iguales están todos de acuerdo y afirman la misma concepción de la justicia, se halla dentro del alcance humano.

LECTURAS ADICIONALES

Hill, Thomas E., Jr., "The Stability Problem in *Political Liberalism*", *Pacific Philosophical Quarterly,* 75 (1994), pp. 332-352. (Argumento en favor de la estabilidad en la obra posterior de Rawls.)

McClennen, Edward F., "Justice and the Problem of Stability", *Philosophy and Public Affairs,* 19 (1990), pp. 122-157. (Explicación general de la idea de estabilidad en Rawls y la teoría de los juegos.)

Sachs, David, "How to Distinguish Self-Respect from Self-Esteem", *Philosophy and Public Affairs,* 10 (1981), pp. 346-360. (Explicación bien conocida que condujo a Rawls a aclarar su posición.)

VI. El constructivismo kantiano y la transición al liberalismo político

Este capítulo discute las principales obras de Rawls entre la publicación de *Teoría de la justicia* en 1971 y 1985, cuando Rawls empezó una serie de artículos (CP, caps. 18, 20-22) que fueron incorporados a *Liberalismo político* (1993). Durante la década de 1970 dedicó mucho trabajo a aclarar y defender *TJ* (véase *CP,* caps. 11-14). Pero Rawls también desarrolló adicionalmente la interpretación kantiana de la justicia como equidad en tres conferencias intituladas "Kantian Constructivism in Moral Theory" (1980; *CP,* cap. 16). Estas conferencias, que se discuten en la primera sección de este capítulo, son una etapa de transición en la obra de Rawls; lleva a su plena realización los aspectos kantianos y contractualistas de su teoría de la justicia, y al mismo tiempo empieza la transición a *Liberalismo político* (1993).[1] El artículo de Rawls "The Independence of Moral Theory", discutido en la segunda sección, es también una importante pieza de transición; argumenta que la filosofía moral es en buena medida independiente de la epistemología y la metafísica. Como se verá en el siguiente capítulo, *Liberalismo político* lleva esta idea un paso adelante y argumenta en favor de la independencia de la filosofía política respecto de concepciones integrales filosóficas, morales y religiosas. La tercera sección discute los problemas que Rawls encuentra en su interpretación kantiana de la justicia como equidad. Éstos son los problemas que busca rectificar en *Liberalismo político* para sostener su ideal contractualista de una sociedad bien ordenada cuyos ciudadanos están de acuerdo en la misma concepción de la justicia.

El constructivismo kantiano

En la sección XL de *Teoría de la justicia,* Rawls crípticamente dice que actuar de conformidad con los principios de la justicia, y a partir de ellos, podría ser considerado como una "expresión" de la naturaleza de los seres racionales libres e iguales. "Expresar que la propia naturaleza es un modo de ser específico es

actuar conforme a los principios que serían elegidos *si esta naturaleza fuera el elemento resolutorio decisivo" (TJ,* 237). Lo que falta en Kant, continúa Rawls, es un modo identificable en el que actuar a partir de la ley moral pueda ser una "expresión" de nuestra naturaleza *(TJ,* 239).

> Este defecto se convierte en un bien, creo yo, por la concepción de posición original [...] La descripción de la posición original interpreta el punto de vista de los seres noumenales, acerca de lo que significa ser un individuo libre y racional. Nuestra naturaleza como tales seres se manifiesta cuando actuamos a partir de principios que elegiríamos *cuando esta naturaleza se refleja en las condiciones que determinan la elección.* Así los hombres exhiben su libertad, su independencia de las contingencias de la naturaleza y de la sociedad, al actuar en maneras que reconocerían en la posición original [TJ, 239-240, énfasis agregado].

Esta sugerencia es, entonces, que la posición original podría ser entendida como una reflexión de las características fundamentales de los seres morales racionales libres e iguales. Debido a que la posición original "interpreta [...] lo que significa ser un individuo libre y racional", los principios elegidos allí "exhiben" o "expresan" su naturaleza. "Constructivismo kantiano" incorpora esta idea básica y busca traducirla y explicarla en un lenguaje más perspicuo.

La personalidad moral y la base de la igualdad

En *Teoría de la justicia* Rawls apela primero a la idea de seres racionales libres e iguales para establecer la base de la igualdad. ¿Sobre qué bases las personas como tales merecen respeto como iguales y justicia igualitaria? Un utilitarista o bienestarista podría decir que son las capacidades iguales de las personas para la felicidad o el bienestar las que les dan derecho a justicia igualitaria. Para Kant es la capacidad para la "humanidad", la cual es nuestra razón práctica, incluyendo la capacidad racional para "proponernos fines" a nosotros mismos y actuar en función de ellos. De modo semejante, Rawls sostiene *(TJ,* secc. 77) que la base de la justicia igualitaria es "la capacidad para la personalidad moral", la cual incluye los dos poderes morales: primero, una capacidad para una concepción del bien expresada en un plan racional de vida, y segundo, una capacidad para un sentido de la justicia, "un deseo normalmente eficaz de aplicar y de actuar según los principios de la justicia, por lo menos en cierto grado mínimo" *(TJ,* 456). Éstas son características puramente naturales, dice Rawls, que las personas desarrollan en algún grado en el transcurso normal de la vida social. En *Liberalismo político* Rawls dice que tener estas características en algún grado es esencial para participar en la cooperación social y obtener sus plenos beneficios.

Rawls en *Liberalismo político* no parece considerar la centralidad de los poderes morales para la cooperación social como una aserción controvertida, pues no argumentó en favor de ella. Su suposición parece ser que una persona que se halla sin una capacidad desarrollada para una concepción del bien no

puede hacer juicios efectivos respecto de lo que es de su interés. Tales personas son por lo general juzgadas como legalmente incompetentes, incapaces de cuidarse a sí mismas y sus intereses. Los niños son legalmente considerados de este modo, ya que son mentalmente minusválidos —se hallan sin la capacidad de ser racionales en el grado necesario para hacerse cargo de sus propios asuntos—. Se piensa que las limitaciones a su libertad y otras medidas paternalistas son enteramente apropiadas. De modo semejante a la capacidad para un sentido de la justicia, una falta de capacidad para distinguir entre lo correcto y lo incorrecto ha sido considerada por mucho tiempo como la marca primaria de demencia legal en el sistema legal angloamericano. Con estándares contemporáneos, uno que puede distinguir entre lo correcto y lo incorrecto, pero aun así es incapaz de ejercer dominio propio y de conformarse a estándares morales o legales, también podría ser considerado inmune a la responsabilidad legal y la sanción legal.

Rawls afirma que tener los poderes morales *en un grado mínimo* es suficiente para ser digno de recibir respeto como persona y justicia igualitaria. “Los requerimientos mínimos que definen la personalidad moral se refieren a una capacidad, y no a su desarrollo. Un ser que tiene esta capacidad, tanto si está desarrollada como si todavía no lo está, debe recibir la plena protección de los principios de la justicia” *(TJ,* 460). De manera importante Rawls dice que tener los poderes morales en un grado mínimo es *suficiente* para merecer justicia igualitaria *(TJ,* 457). No dice que también sea *necesario* tener estos poderes para merecer respeto o consideración moral. Rawls no quiere impedir que se le haga justicia al incapacitado y al incompetente, pero tendría que ser por otras razones distintas de su personalidad moral. Dice: “Si la personalidad moral constituye también una condición necesaria es cuestión que voy a dejar a un lado. [...] Aunque la capacidad sea necesaria, sería una imprudencia, en la práctica, reducir la justicia a esa base. El riesgo para las instituciones justas sería excesivo” *(TJ,* 457). Ésta es una razón puramente pragmática para hacer justicia a los minusválidos mentales. Aquí uno puede objetar que merecen consideración moral por sí mismos, simplemente porque son seres humanos e incluso si carecen de los poderes morales en el grado requerido. Mientras que esto es, creo, compatible con la concepción de Rawls, Rawls evidentemente siente que no necesita abordar plenamente esta cuestión en su teoría de la justicia *social,* dadas sus metas más limitadas. Rawls ha sido criticado debido a que no da cuenta adecuadamente del respeto y los deberes de justicia que debemos a los que se hallan mental y físicamente discapacitados.[2]

Posteriormente, en *The Law of Peoples,* veremos que Rawls indirectamente aborda estos asuntos, cuando distingue la justicia social de la justicia humanitaria, y distingue los derechos liberales protegidos por sus principios de justicia de los derechos humanos. Entre los derechos humanos se hallan el derecho a la vida y a medios de subsistencia, libertad contra servidumbre involuntaria, el derecho a tener propiedades, un grado de libertad de habla y de

conciencia, etc. Los derechos humanos se aplican a los humanos *como tales,* independientemente de sus capacidades para la personalidad moral. Para Rawls, una persona incompetente, carente de los poderes morales, claramente disfruta de la protección de los derechos humanos. ¿Cuál es la diferencia entre la justicia humanitaria y la justicia social? Una diferencia es que Rawls considera que la *justicia social* está enfocada principalmente en descubrir términos de *cooperación social* entre personas que son capaces de participar en la cooperación y hacer su justa aportación para sustentarla. Es necesario tener los poderes morales para participar en la cooperación social; creo que esto explica el enfoque de Rawls en la concepción de la personalidad moral, tanto temprana como tardíamente. Los principios de justicia humanitaria, por otra parte, se extienden a los seres humanos con generalidad, independientemente de si uno se halla en relaciones cooperativas con ellos. Ellos constituyen el mínimo necesario (Rawls no dice suficiente) de respeto que debemos a los miembros de la especie humana como tales. Hay otros deberes de justicia y deberes de benevolencia o caridad a los que también estamos obligados.

La personalidad moral y la autonomía como base para la construcción

En la interpretación kantiana, hemos visto, Rawls hace una aserción más sustanciosa —a saber, que los poderes morales constituyen “nuestra naturaleza de seres libres y racionales” *(TJ,* 241)—. Esto es claramente más controversial que la aserción empírica de que los poderes morales son necesarios para la cooperación social y parte de nuestras prácticas sociales y legales de hacer responsables a las personas. Es una aserción filosófica basada en una concepción (kantiana) de los fundamentos de la actuación moral racional. Esta aserción filosófica con respecto a la actuación moral racional sustenta el argumento de la concurrencia de Rawls y su esfuerzo de mostrar que, al actuar conforme a los principios de justicia y a partir de ellos, actuamos de acuerdo con principios que son una “expresión de nuestra naturaleza como personas racionales libres e iguales”. Desarrollar completamente la capacidad de un sentido de la justicia es ser moralmente autónomo; desarrollar por completo la capacidad de una concepción racional del bien es ser racionalmente autónomo. Una persona que es ambas cosas tiene *plena autonomía (CP,* 315).

En “Constructivismo kantiano”, Rawls busca mostrar en detalle cómo la justicia como equidad puede interpretarse con fundamento en la personalidad moral y las capacidades para la actuación moral racional. La idea de Kant de autonomía se desarrolla a partir de la idea de libertad moral de Rousseau *(la liberté morale)*[3] o de “actuar conforme a la ley que se da uno a sí mismo”, a lo cual Kant agrega “a partir de la propia razón de cada quien” (cf. *TJ,* 240). ¿Cómo deberíamos entender la enigmática noción de Kant de la razón que legisla una ley

para sí misma? Esto es en efecto lo que Rawls está tratando de exhibir en "Constructivismo kantiano"; busca proporcionar, dice en *Teoría de la justicia,* una "interpretación procesal de la concepción kantiana de autonomía" *(TJ,* 241). Los poderes morales —las capacidades para ser razonable y racional— son las capacidades para la razón práctica aplicada a la justicia. En "Constructivismo kantiano", Rawls busca mostrar cómo los principios de justicia son "construidos" mediante un "procedimiento de construcción" (CP, 305), a partir de estas capacidades y otros principios e ideas de la razón relevantes. Éste es el punto principal de "Constructivismo kantiano", entendido como un intento de elaborar, en el contexto de la justicia como equidad, la noción de autonomía moral y racional de Kant, que concebida a grandes rasgos es la razón que proporciona a sí misma los principios a partir de sus propios recursos.

Ésta es una idea distinta de autonomía. En el pensamiento liberal, "autonomía" usualmente sugiere libertad de elección o libertad ante el control externo, pero en filosofía la idea recibe diferentes significados. Un sentido de autonomía supone que una persona decide libremente sus metas y búsquedas, a partir de la reflexión crítica, y establece los cursos de acción y modos de vida necesarios para alcanzarlas. Esto se parece a la idea de "individualidad" de J. S. Mill, un ideal de "autogobierno" y "autodesarrollo", y de hacer de nuestras creencias, deseos y planes de vida "nuestra propiedad". Una persona autónoma en este sentido no toma su concepción de la buena vida de otras. Crea activamente su propio "plan de vida" basado en sus propios deseos e intereses, después de una reflexión crítica sobre ellos y sus consecuencias.

La idea de Mill de la individualidad se parece en muchos sentidos a la versión de autonomía racional de Rawls en la conformación de un plan racional de vida, discutida en el capítulo precedente. Vivir un "plan racional de vida" que tome en cuenta el principio aristotélico y que fuera elegido en "racionalidad deliberativa" es el ideal de una persona racional para Rawls. Rawls no pretende estipular, como un tema de la teoría específica del bien, el ideal de individualidad de Mill, o decir que enfrascarse en la deliberación crítica y vivir un plan racional de vida que uno ha elegido libremente es un bien intrínseco esencial para vivir una buena vida. Ésta es una aserción altamente polémica. Aunque la autonomía racional fuera un bien intrínseco —cualquier plan de vida es mejor si es libremente elegido con base en la reflexión crítica—, decir que es esencial para una buena vida, como sugiere Mill, parece implicar que la vida de J. S. Bach como compositor no fue una buena vida. (Durante generaciones se esperó que los miembros masculinos de la familia Bach se convirtiesen en músicos de iglesia o de pueblo, y fueron criados para ello.) Si bien no hace esta controvertida afirmación, creo que Rawls por lo menos sugiere que, sin importar lo que el bien de una persona pudiera ser de otra manera, es racional, o mejor para esa persona, llegar a él haciendo la reflexión crítica sobre los fines y ejercitando libremente los poderes racionales. Pues la sugerencia implícita en *Teoría de la*

justicia es que tanto la autonomía racional como la moral —el desarrollo, ejercicio e inclusión plenos de los dos poderes morales— son bienes intrínsecos, necesarios para realizar plenamente nuestra naturaleza como agentes morales racionales libres.

Rawls, siguiendo a Kant, tiene en otro sentido una concepción de la autonomía aún más completa que la de Mill. La explicación de la individualidad de Mill requiere "autonomía" de acuerdo con reglas de justicia. Pero, a diferencia de Rawls, él no suscribe la idea de Kant de que la razón se proporciona a sí misma los principios, a partir de sus propios recursos. La "autonomía plena" para Rawls supone autonomía moral tanto como racional —el ejercicio y desarrollo en aras de sí misma de nuestra capacidad para la justicia de acuerdo con principios morales de justicia que tiene su origen en la razón práctica—. En "Constructivismo kantiano", Rawls rechaza el "intuicionismo racional" y otras formas de realismo moral que dicen que los principios morales se leen en el mundo como hechos independientes del razonamiento humano. Tampoco los principios morales nos son dados por Dios, o por nuestras emociones o nuestra cultura (como mantienen respectivamente la teoría del mandato divino, la teoría del sentido moral y el relativismo cultural). En vez de ello, Rawls se propone mostrar en "Constructivismo kantiano" cómo los principios morales razonables de justicia son en sí mismos principios de la razón práctica; se puede entender que son "construidos" a partir de la razón práctica con sus "orígenes" en los poderes morales. La autonomía plena significa para Rawls, en su sentido completo, que los agentes morales racionales *1)* actúan de acuerdo con un plan de vida racional que han creado individualmente como propio en el ejercicio libre de sus capacidades críticas para la racionalidad deliberativa; *2)* que este plan racional está subordinado a y regulado por principios de justicia que se afirman por sí mismos; *3)* donde estos principios serían elegidos en la posición original, un "procedimiento de construcción" que incorpora "todos los requerimientos relevantes de la razón práctica", y *4)* entre cuyos requerimientos se hallan "representaciones" de las ideas (también producto de la razón práctica) de personas como libres e iguales, seres razonables y racionales, y de una sociedad bien ordenada de tales personas, todas las cuales acepten libremente los mismos principios de justicia. Este ideal de plena autonomía proporciona el trasfondo general al constructivismo kantiano de Rawls, el cual busca exhibir cómo los principios morales de justicia se originan en el ejercicio de la razón práctica misma.

El constructivismo moral y la objetividad

Hay diferentes tipos de posiciones constructivistas en la ética; el constructivismo kantiano de Rawls y su posterior constructivismo político no son más que dos posibilidades. Hablando en términos generales el constructivismo en ética

aborda la cuestión tradicionalmente considerada como "metaética" (o metafísica) acerca de la posibilidad y naturaleza de la verdad moral o estándares similares de corrección ("razonabilidad" para Rawls, o "validez universal" en Kant). En tanto que opuesto al realismo moral, el constructivismo niega que los enunciados morales correspondan a hechos morales antecedentes o a un ámbito de valores que sea anterior al razonamiento práctico e independiente de él. Los ejemplos de posiciones realistas de Rawls son el platonismo de los atomistas lógicos, como Moore y Bertrand Russell, y el intuicionismo filosófico de Sidgwick (CP, 344-345). En tanto que opuesto al escepticismo moral, el cual niega las verdades morales o los estándares objetivos de corrección (por ejemplo, el "expresionismo" dice que los enunciados morales son expresiones de sentimientos), el constructivismo afirma que hay condiciones de verdad para los enunciados morales. Finalmente, en tanto que opuesto a las concepciones de los relativistas que dicen que los juicios morales sólo se aplican a los miembros de una sociedad particular, y que son relativos a sus normas y convenciones,[4] el constructivismo moral afirma una concepción universal de la objetividad moral y aplica principios morales fundamentales a todas las personas capaces de entender los requerimientos morales, no importa cómo se encuentren culturalmente situados. El hecho de que la justicia como equidad depende de nuestras convicciones ponderadas de la justicia como miembros de una sociedad democrática no significa que Rawls respalde el relativismo cultural. No está diciendo, como podría decirlo un relativista cultural, que la moralidad apropiada para cualquier sociedad son los principios que se hallan en equilibrio reflexivo con las convicciones ponderadas de justicia de sus miembros. Rawls piensa en *Teoría de la justicia* que la justicia como equidad se aplica para establecer el grado de justicia o injusticia en cualquier sociedad, independientemente de lo que piensen las personas de sí mismas.

Si bien hay diferentes tipos de constructivismo moral, comparten en común la idea de que los principios morales son correctos (verdaderos o razonables) cuando son el resultado de un proceso deliberativo que incorpora todos los criterios relevantes de razonamiento correcto.[5] En este sentido, el constructivismo otorga prioridad a la *objetividad del juicio* en la determinación de la verdad moral: los juicios morales verdaderos son aquellos que se hacen mediante el razonamiento correcto a partir de un *punto de vista objetivo*, que encarna "todos los requisitos pertinentes de la razón práctica" *(PL,* 101). Debido a que el procedimiento deliberativo constructivista incorpora los requerimientos formales y sustantivos del razonamiento práctico, el procedimiento tiene su estatus de "otorgador de verdad". A diferencia del realismo moral o del intuicionismo racional, no hay un estándar para la corrección independiente de razonar correctamente desde este punto de vista objetivo y los principios que implica. Rawls expresa este punto diciendo que la justicia como equidad considera que los principios de justicia son un producto de la justicia puramente

procesal en el más alto nivel. En efecto, la objetividad del juicio pone los estándares para la verdad moral. En contraste, el realismo revierte esta prioridad y explica la objetividad de los juicios en términos de su capacidad de satisfacer las condiciones necesarias para establecer las verdades morales previamente dadas. En este sentido, el constructivismo moral rechaza la aserción del realismo moral de que los juicios correctos moralmente verdaderos representan de alguna manera hechos morales o principios morales o valores que son anteriores al razonamiento práctico. Aparte de razonar en términos del procedimiento deliberativo para construir principios morales "no hay hechos morales", dice Rawls.[6] La objetividad es, como quien dice, anterior al universo de los "objetos" morales.[7]

Las explicaciones del constructivista difieren principalmente en sus explicaciones de los requerimientos de la razón práctica que han de incorporarse al procedimiento para "construir" principios morales. La mayoría de las concepciones contractualistas, aunque no todas, son constructivistas.[8] Los hobbesianos dependen de una concepción de la razón práctica como maximización de la utilidad individual junto con una concepción de la naturaleza humana que en buena medida se centre en el ego y sea indiferente a otros. El procedimiento de elección utilitarista de John Harsanyi (discutido anteriormente en el capítulo III) depende de una explicación similar maximizadora de la utilidad de la racionalidad práctica, unida a un velo de ignorancia delgado y una suposición bayesiana de equiprobabilidad que garantiza una consideración igualitaria de los intereses de todos. El contractualismo de T. M. Scanlon evita por completo la idea de racionalidad como maximización de la utilidad; sus codeliberadores tienen intereses y fines que tratan de proteger, pero están moralmente motivados para justificarse ante otros en términos que nadie podría rechazar de forma razonable. En sus *Lectures on the History of Moral Philosophy,* Rawls demuestra que el imperativo categórico de Kant es un procedimiento constructivista no contractualista que pone a prueba las reglas de acción de los individuos ("máximas") preguntando si podrían ser consistentemente adoptadas como leyes universales. Finalmente, para Rawls, entre los "requisitos pertinentes de la razón práctica" (*PL,* 101) a ser incorporados a su "procedimiento de construcción" —la posición original— se encuentran las concepciones ideales de que las personas son libres, iguales, razonables y racionales, y de que la sociedad está bien ordenada por una concepción pública de la justicia que todos aceptan. La meta del constructivismo moral para Rawls es mostrar cómo los principios morales de justicia son "construidos" a partir de estas y otras ideas relevantes de la razón, y principios de la razón práctica. Sobre la suposición de que todos los requerimientos relevantes del razonamiento práctico se han incorporado a la posición original, se puede decir que los principios morales de justicia acordados ahí se hallan entre los requerimientos de la razón práctica.

Mediante la incorporación de un ideal de las personas morales y una sociedad bien ordenada, Rawls integra características de la concepción de Kant en "Constructivismo kantiano". Se refiere a estas concepciones de la persona y la sociedad como "concepciones modelo", y dice que son análogas a las "ideas de la razón" en Kant, en tanto que se trata de ideales morales que no nos son dados por la naturaleza, la intuición racional o la adivinación, sino que son el producto de nuestro humano razonamiento.

En "Constructivismo kantiano" Rawls dibuja las varias características de la posición original (por ejemplo, el velo de ignorancia) como una "representación" de las concepciones kantianas de las personas morales libres e iguales y de una sociedad bien ordenada. Para hacerlo, Rawls presenta primero las características relevantes del ideal de las personas morales. Las personas morales son personas que tienen los dos poderes morales y que por consiguiente se consideran a sí mismas libres e iguales. Tener los poderes morales significa que las personas morales son racionales, puesto que tienen una capacidad para formar, revisar y proseguir una concepción del bien, y también son razonables porque tienen una capacidad para un sentido de la justicia, incluyendo las habilidades para entender, aplicar y seguir los requerimientos de los principios de la justicia.

La libertad e igualdad de las personas morales

¿En qué sentido son las personas morales libres e iguales? Rawls dice que las personas morales son *iguales* en que se consideran entre sí con *el mismo derecho* a determinar los primeros principios de la justicia (CP, 309). Esto se parece a la idea de igualdad política natural de Locke, la idea de que las personas nacen con un derecho de jurisdicción política igual y no están subordinadas políticamente.[9] Por esta razón dice Locke que el poder político sólo puede estar basado en el consentimiento. Las personas morales también son iguales en que sus poderes morales son efectivos: son capaces de entender y apegarse a la concepción pública de la justicia en su sociedad, así como de formar y revisar una concepción del bien y, en general, de ser plenos participantes en la cooperación social a lo largo de sus vidas.

Las personas morales son *libres* de tres modos: primero, ostentan el poder moral de tener una concepción del bien, y tienen metas finales que perseguir. Uno podría preguntar: "¿qué les hace ser libres en este sentido, pues su concepción del bien podría serles impuesta por la fuerza de la convención?" Rawls dice que lo que les hace ser libres es que son "independientes": no piensan que están inevitablemente vinculadas a una particular concepción del bien, sino que se consideran capaces de revisar y cambiar sus metas y búsquedas finales. (Los comunitaristas cuestionan esta condición.) Segundo, las personas morales son libres dado que creen tener derecho a hacer demandas a las instituciones sociales y políticas en aras de sus metas e intereses fundamentales; son "fuentes

autooriginadoras de demandas", con respecto a las instituciones sociales y políticas (CP, 209, 330-333). Esto significa en parte que no ven que su concepción del bien haya sido impuesta por el Estado u otra autoridad coercitiva, o que su valor dependa de ella. Tercero, las personas morales son libres en que asumen la responsabilidad de sus metas. No ven que sus fines hayan sido endosados por la naturaleza o por deseos e impulsos que se hallen más allá de su control. Son capaces de ajustar y revisar sus metas y ambiciones a la luz de lo que pueden esperar razonablemente, como parte de su porción equitativa de los recursos de la sociedad, y no creen que el peso de sus demandas sobre otros esté dado por la fortaleza e intensidad de sus deseos (CP, 332). Así que el hecho de que una persona tenga gustos caros no es razón para hacer una demanda contra el resto de la sociedad para que satisfaga esos gustos caros. Las personas son responsables de regular las exigencias que les imponen a otros.

Observe que ninguno de los tres modos en que las personas morales son libres sugiere que sean independientes de causas o condicionamientos naturales, que tengan un "libre albedrío" en el sentido metafísico de ese término. Las personas son responsables en la medida en que sus poderes morales sean desarrollados hasta alcanzar el grado mínimo requerido. Ésta es la idea ordinaria de responsabilidad que se emplea en los contextos legales y morales cotidianos. El tema de la responsabilidad es una cuestión factual que depende de la capacidad que tiene una persona para actuar racionalmente en favor de sus propios intereses y de entender, aplicar y conformarse a reglas morales y legales. En la medida en que una persona tiene estas capacidades, es considerada libre en el sentido requerido, y responsable de metas y acciones. La explicación de la libertad de la persona de Rawls está construida sobre esta noción de sentido común de la libertad y la responsabilidad. No adoptó una posición explícita sobre la cuestión metafísica del libre albedrío y el determinismo; no suscribe ni el libertarismo metafísico ni el compatibilismo. Pero como resultado debe adoptar una posición por *default* sobre la cuestión moral de si la responsabilidad moral es compatible con el determinismo —claramente piensa que sí lo es, pues considera la cuestión metafísica irrelevante para la responsabilidad moral—. Todo esto es parte de la idea de Rawls de "la independencia de la teoría moral" respecto de la metafísica y la epistemología (la que se discutirá posteriormente).

Lo razonable y lo racional

Otra característica de las personas morales es que tienen las capacidades de ser razonables y racionales. Por esto Rawls entiende que tienen los poderes morales, las capacidades para un sentido de la justicia y una concepción del bien. Hay mucho incorporado en el uso de la idea de razonabilidad que hace Rawls (también en su idea de racionalidad). En *Teoría de la justicia* Rawls frecuentemente dice que ciertas consideraciones y suposiciones son "razonables"

pero no dice explícitamente cómo usa esta noción. Rawls usa tempranamente el término "razonable" en un sentido general; su primera publicación busca descubrir un "procedimiento de decisión razonable" para decidir entre intereses en competencia.[10] Aquí también se refiere al "hombre razonable", los "principios razonables", la "aceptación razonable", y presenta un número de "pruebas de razonabilidad". En *Teoría de la justicia* y en las Conferencias Dewey de 1980 habla de "demandas razonables", "condiciones razonables sobre el acuerdo", "acuerdo razonable", "personas razonables" y "términos razonables de cooperación social". Más tarde, en *Liberalismo político,* usará ideas de "pluralismo razonable", "concepciones políticas razonables", "doctrinas integrales razonables", "psicología moral razonable" y "políticamente razonable". El sentido general de razonabilidad que usa Rawls en estos casos tiene que ver con el razonamiento moral y el concepto de lo justo. Rawls piensa que el razonamiento moral es una esfera distinta de razonamiento práctico, no reducible a consideraciones del bien o de lo que es racional hacer. La idea de razonabilidad se usa en conexión con razones y principios que apelan a nuestra distintiva capacidad para el razonamiento moral y nuestro sentido de la justicia.

Empezando con "Constructivismo kantiano", Rawls se refiere a "lo razonable" y "lo racional" como nombres (CP, 316), para llamar la atención hacia estos dos aspectos distintos de la razón práctica tal y como se relacionan con la cooperación social. Rawls dice que lo razonable se refiere a los términos equitativos de la cooperación social, y agrega una noción de reciprocidad y mutualidad entre las personas. La mayoría de las personas entienden qué significa decir que una persona podría estar actuando racionalmente pero no obstante no está siendo razonable. Tal persona se aprovecha de todas las oportunidades para obtener lo que le beneficia, pero al hacerlo no es sensible a los intereses de otros y no le importan los efectos adversos de sus exigencias sobre ellos. En este sentido está actuando inequitativamente y está siendo "no razonable". Una persona razonable no se aprovecha de otros siempre que surge la oportunidad, sino que más bien toma en cuenta sus intereses y está sintonizada con las razones que tienen para actuar. Quiere actuar solamente de modos que puedan justificarse para otros (suponiendo que también ellos son razonables), y así está dispuesta a someterse a términos equitativos de cooperación social en aras de sí mismos.

En contraste, lo racional se refiere a la ventaja o el bien racional de cada persona, a lo que está tratando de lograr al participar en la cooperación social. En su sentido más general, lo racional es paralelo a la idea de la concepción racional que tiene Rawls del bien de una persona, o de su plan racional de vida *(TJ,* cap. VII). Lo racional incluye entonces los principios de razón práctica que proporcionan estructura al concepto de bien. Éstos incluyen los "principios de conteo" así como el marco de la deliberación práctica que él llama "racionalidad deliberativa", la cual se aplica para determinar el bien racional de una persona (discutido en el capítulo anterior).

En "Constructivismo kantiano" Rawls introduce la idea de "autonomía racional". Dice que las partes en la posición original son racionalmente autónomas dado que tienen un "interés del orden más alto" en el ejercicio y desarrollo de estos poderes morales, y están motivadas en su decisión sobre principios de justicia por estos intereses de orden más alto, y por su determinada (si bien desconocida) concepción racional del bien. (La autonomía racional de las partes también parece significar que las partes no están constreñidas por ninguna consideración previa de lo correcto y la justicia [*CP,* 308, 315].) Sus intereses de orden más alto en los poderes morales son un aspecto de lo Racional, y no de lo Razonable, pues estas capacidades son necesarias para alcanzar los beneficios de la cooperación social; es racional ser razonable por esta razón. A partir de los intereses de las partes en el ejercicio y desarrollo de sus poderes morales, Rawls justifica la lista de bienes sociales primarios. Los bienes sociales primarios, recuérdese, son recursos para todo propósito, para cuya distribución están diseñados los principios de justicia: derechos y libertades, poderes y oportunidades, ingreso y riqueza, y las bases del respeto propio. Lo que hace que estos recursos sean tan importantes es que no solamente son necesarios para que las personas libres e iguales persigan concepciones permisibles del bien, sino que también son medios necesarios para el ejercicio y desarrollo de los poderes morales. Por lo tanto, responden a los intereses de orden más alto de las partes.

El punto importante aquí es que tener los intereses de orden más alto en los poderes morales es parte de ser una *persona racional* para alguien que se considera a sí mismo libre e igual a otros. Ésta es una aserción filosófica sustancial. Rawls dice en sus *Lectures on the History of Political Philosophy* que una característica de las doctrinas del contrato social es que atribuyen ciertos "intereses fundamentales" a las personas y a las partes que entran en el acuerdo social. Así, los contratantes racionales de Hobbes tienen intereses fundamentales, que buscan proteger y promover mediante su contrato social, su autopreservación, "afectos conyugales", y adquisición de "riquezas y de los medios para vivir cómodamente" (*Leviatán,* cap. XXX). Los contratantes sociales de Rousseau, dice Rawls, están motivados por sus intereses fundamentales en su libertad, correcto *amour propre,* y la perfectibilidad de sus facultades. Para Rawls, los intereses fundamentales que motivan a las partes de su contrato social, y que explican su deseo de obtener bienes primarios superiores o al menos adecuados, son los dos poderes morales y su concepción determinada de su bien. Ésta es la principal revisión que hace Rawls a la concepción de lo racional como se presenta en *Teoría de la justicia.*

Al decir que las partes son "racionalmente autónomas" con un "interés del orden más alto" en su capacidad para ser racionales (y razonables), Rawls no quiere decir que busquen ser autónomos en el sentido de la individualidad de Mill. Rawls entonces no supone que las partes tengan todas un plan racional que

hayan articulado libremente y diseñado después de la debida deliberación en el ejercicio informado de sus capacidades para el razonamiento práctico, ni que este plan es auténtico y no producto de la influencia de otros. Incorporar una concepción tan fuerte de autonomía en la posición original sesgaría su resultado al garantizar principios diseñados para promover la individualidad a costa de la búsqueda de otros bienes. Él quiere decir que las partes en la posición original con la "autonomía racional" son racionales en el sentido específico discutido en *Teoría de la justicia,* y que se consideran a sí mismas libres en los dos modos mencionados antes: han desarrollado capacidades para formar, revisar y perseguir racionalmente una concepción del bien, y tienen un interés del orden más alto en los poderes morales y, por lo tanto, en adquirir bienes primarios adecuados. Esto no significa que las partes, o las personas morales libres e iguales, consideren que vale la pena por sí mismo el ejercicio y el perfeccionamiento de sus capacidades racionales y capacidades morales. En *Teoría de la justicia* Rawls insiste en que los principios de la justicia deben estar basados en una concepción "específica" del bien. Intenta retener la concepción específica del bien en la posición original, aun cuando, dados los intereses de orden más alto en los poderes morales, es ahora más "general" de lo que era originalmente. Pero, para hacer eso, no puede presuponer el bien de la individualidad o cualquier otra "concepción integral".

Pero, si esto es así, ¿cómo puede Rawls llamar al interés de las partes y las personas morales en el desarrollo y ejercicio de sus poderes morales un "interés del orden más alto"? Dice Rawls: "al llamar a estos intereses del 'orden más alto' quiero decir [que] estos intereses son supremamente reguladores así como efectivos. Esto implica que, siempre que las circunstancias sean relevantes para su logro, estos intereses gobiernan la deliberación y la conducta" (CP, 312). Tal y como Rawls usa estos términos, los intereses pueden ser "supremamente reguladores" o "fundamentales" y de un "orden más alto" sin ser metas finales, perseguidas por sí mismas. Por ejemplo, nuestro interés en la autopreservación es del "orden más alto", de acuerdo con Hobbes, pero esto no significa que la autopreservación sea una de las metas finales que perseguimos y que dé a nuestras vidas significado. Significa más bien que es un interés esencial que debe ser logrado si *cualquiera* de nuestras metas y búsquedas finales ha de realizarse. En este sentido, es un bien esencial. El desarrollo de las personas morales libres e iguales y el ejercicio de los poderes morales son "bienes esenciales" en este sentido. Son necesarios si es que las personas libres e iguales han de participar en la cooperación social y obtener sus beneficios, y con ello alcanzar sus metas finales, cualesquiera que éstas puedan ser. Del mismo modo, decir que los poderes morales son "supremamente reguladores" significa que, por cualquier cantidad de razones, las personas morales efectivamente regulan su pensamiento y sus juicios acerca de la justicia y el bien mediante principios de justicia y principios de racionalidad. Esto puede ser puramente por razones

instrumentales, a saber, porque las personas racionales se dan cuenta de que, cualesquiera que sean sus propósitos finales, no pueden alcanzarlos a menos que lo hagan racionalmente (adoptando medios efectivos para sus metas, etc.), y razonablemente (sujetándose a las leyes y requerimientos de justicia que la sociedad impone a sus miembros).

Los intereses de orden más alto de las personas morales de las partes en la posición original son entonces congruentes con la "teoría específica del bien" presupuesta en la posición original. La teoría es todavía "específica" en el sentido de que no hace suposiciones acerca de metas finales o bienes humanos últimos que debiera perseguir. No puede suponerse de entrada que la justicia y la moralidad son intrínsecamente racionales o dignas de alcanzar por sí mismas. Hacer una suposición tan fuerte derrotaría un propósito del constructivismo, que es mostrar cómo ambos principios morales, al igual que la plena explicación del bien de una persona, están "construidos" a partir de una concepción de la razón práctica y de la persona como razonable y racional.[11] La teoría completa del bien de Rawls debe evitar presuponer cualquier consideración de los bienes intrínsecos en su justificación de los principios de la justicia, pues estos principios mismos han de regular el bien de una persona y constituir el bien supremo que los individuos razonables deberían alcanzar.

La representación de la personalidad moral en la posición original

Antes de proceder, recordemos que merece atención la concepción de las personas morales libres e iguales. En *Teoría de la justicia* Rawls supone que la explicación de la personalidad moral dibuja nuestra "naturaleza" como agentes morales y racionales. Los poderes morales son características que nos permiten enfrascarnos en la deliberación y la acción racional y moral; por esta razón, cualquier persona racional debería ocuparse de vivir en condiciones en las cuales estas características sean plenamente desarrolladas, o por lo menos no sean bloqueadas. Después de *Teoría de la justicia*, Rawls trata de evitar importar suposiciones metafísicas cualesquiera en la justicia como equidad para mostrar que la teoría moral es "independiente" de la metafísica y la epistemología. Aparentemente por esta razón, ya no se refiere a nuestra "naturaleza", sino más bien a nuestra "autoconcepción" como personas libres e iguales. La sugerencia es que es simplemente un hecho social que en contextos prácticos nos consideremos a nosotros mismos agentes libres que podemos igualmente tomar responsabilidad de nuestras acciones; y que en asuntos de justicia nos consideramos iguales. Dado que estos hechos son centrales para nuestras autoconcepciones como agentes, y para nuestra forma de pensar acerca de la moralidad y de hacer a otros responsables, la concepción de las personas morales libres e iguales proporciona un punto focal apropiado para "construir" una concepción de la justicia. Esta menos ambiciosa explicación de las personas no

hace ninguna aseveración metafísica acerca de nuestra naturaleza. Pero observe que tampoco la descarta. Pues siempre podemos preguntar: *"¿por qué* nos concebimos a nosotros mismos como personas libres e iguales?" Y la respuesta podría muy bien ser que nuestra autoconcepción brota de nuestra "naturaleza" como tales. Así que Rawls en realidad no abandona nada en el "Constructivismo kantiano" mediante el cambio de terminología. Es sólo en *Liberalismo político* donde eventualmente tendrá que renunciar a cualquier dependencia en una concepción kantiana de la agencia.

Ahora bien, ¿qué significa esta concepción de la persona en términos de la posición original, y cómo es usada en el argumento en favor de principios de justicia? Rawls dice que el constructivismo kantiano no busca "representar" características relevantes de las personas morales libres e iguales en el "procedimiento de construcción" de principios de justicia. Adoptando términos de la lógica y las matemáticas, dice que la posición original "mapea" las características primarias de la "concepción modelo" de las personas en la posición original. ¿De qué manera, entonces, es representada la concepción de las personas morales libres e iguales, y de una sociedad bien ordenada, en la posición original? La discusión de Rawls aquí puede parecer más bien tediosa, pero el tema general que no debe perderse de vista es que, al exigir que la concepción de la persona y de la sociedad sea modelada en la posición original, Rawls esté incorporando los principios e ideas relevantes de la razón práctica en su "procedimiento de constracción". Éste es un paso crucial para lograr la meta del constructivismo kantiano, de mostrar cómo pueden ser "construidos" los principios morales objetivos a partir de los propios recursos de la razón práctica, y así nos son "dados" por la razón.

Empezando con la representación de lo razonable y lo racional, esta parte del constructivismo kantiano es relativamente directa con sólo unas cuantas adiciones importantes desde *Teoría de la justicia*. Rawls dice que la posición original se constituye de tal manera que "lo razonable restringe lo racional"; ciertas condiciones morales enmarcan y restringen las deliberaciones racionales de las partes en la posición original. Estas *condiciones razonables* incluyen, nuevamente, el velo de ignorancia, las cinco condiciones formales del derecho (generalidad, universalidad, ordenamiento de principios, publicidad y finalidad) y, finalmente, la condición de que los principios de justicia han de aplicarse para regular la estructura básica de la sociedad. No está enteramente claro cómo la condición de estructura básica es un requerimiento de la razonabilidad. Lo que al parecer Rawls quiere decir es que es necesario aplicar los principios de la justicia a la estructura básica para mantener "la justicia de trasfondo". No es suficiente para la justicia que las personas simplemente respeten los derechos de los otros y cumplan con las normas locales de justicia (respetando la propiedad, los contratos, etc.). Algunas veces todo mundo puede respetar los derechos de los otros y las normas locales de equidad en el intercambio económico, pero aun así

el resultado acumulado de una serie de transacciones equitativas puede ser inequitativo cuando resulten desigualdades en la riqueza de tal magnitud que pongan en desventaja a los que se hallan en las peores condiciones, por ejemplo. Por esta razón, sostiene Rawls, los principios de la justicia deben aplicarse primero a las instituciones sociales básicas, para definir estándares de justicia de trasfondo, los cuales regulan y corrigen cuando es necesario los resultados de los procedimientos equitativos injustos que los ciudadanos observan en las transacciones cotidianas. La condición de la estructura básica establece una especie de "división del trabajo moral" entre instituciones e individuos para traer como resultado una sociedad justa y bien ordenada.[12]

Lo *racional* es representado en la posición original de manera más bien directa también: las partes son descritas como racionales dado que razonan de acuerdo con los principios de la elección racional y la racionalidad deliberativa, tienen un plan racional de vida, y desean una porción adecuada de los bienes sociales primarios como los medios "comodín" para promover su plan de vida. No hay cambios desde *Teoría de la justicia,* en este sentido. Lo que se agrega a la racionalidad de las partes desde *Teoría de la justicia*, como hemos visto, es una estipulación de que las partes son también consideradas con dos "intereses del orden más alto" que buscan promover al elegir principios de justicia. Éstos son sus intereses en el ejercicio y desarrollo de los dos poderes morales. Aquí podría uno preguntar nuevamente: "¿cómo puede un deseo e interés en ejercerlo y desarrollar el sentido de la justicia ser parte de lo racional, si las partes son descritas como no motivadas por preocupaciones morales?, ¿por qué no es ésta una motivación moral atribuida a las partes que desmienta las aserciones de Rawls de que las partes son desinteresadas?" La respuesta nuevamente es que, al buscar desarrollar su sentido de la justicia, no hay una suposición de que las partes quieran hacer lo que es justo por sí mismo o por otras razones morales (por ejemplo, porque están imparcialmente preocupadas por el bienestar de los otros). Más bien, se presume que quieren desarrollar su sentido de la justicia para promover su propio bien, pues esto es necesario para la cooperación social con otros, lo cual a su vez es necesario si es que ha de lograr su plan racional de vida. Rawls tiene que evitar atribuir motivaciones morales a las partes si ha de mantener la idea básica de que la posición original supone elección racional restringida por condiciones razonables.

Respecto de la *igualdad de las personas morales*, el modo más prominente en que se representa es mediante el velo de ignorancia. Primero, al representar a las partes ignorantes de todos los hechos particulares acerca de sí mismas y de otros, el velo de ignorancia representa a las personas morales como tales, como igualmente dotadas de los poderes morales de la razón práctica. Nadie conoce ninguna de las metas particulares, intereses o capacidades excepcionales que pueda tener. Las partes conocen, sin embargo, que todas tienen una concepción del bien, y saben que tienen un "interés del orden más alto" en el desarrollo y

ejercicio de sus poderes morales. Esto es considerado como su bien esencial — esencial, de nuevo, porque es necesario si han de participar en la cooperación social y actuar libremente para alcanzar sus planes racionales—. Segundo, el velo de ignorancia representa la igualdad en que sitúa a las partes de forma simétrica, puramente *como* personas morales libres, iguales y sin ninguna característica que las distinga. Como las personas son morales por igual gracias a los poderes morales, "los casos similares deben ser tratados de modo similar" en su decisión conjunta acerca de los principios de la justicia. Por ende, nadie sabe nada más acerca de sí mismo que de otro, y todos saben sólo aquellos hechos generales necesarios para alcanzar una decisión acerca de principios de justicia que reflejen o expresen su naturaleza como personas morales libres e iguales. Las partes son también iguales en el sentido de que tienen los mismos derechos y poderes en la posición original, incluyendo derechos iguales para participar en la discusión y "votar" (uno por persona) para la determinación final de los principios de la justicia.

¿Cómo se representa la *libertad de las personas morales* en la posición original? Rawls dice que la libertad de las partes como "fuentes autooriginadoras de demandas" se representa al no requerir a las partes que justifiquen sus metas o las demandas que hacen (CP, 334). Parte de su autonomía racional es que no tienen que dar cuentas de sus metas en términos de algún estándar moral anterior. El segundo tipo de libertad de las personas morales, la libertad como independencia, "es representada en cómo se mueven las partes para dar prioridad y garantizar las condiciones sociales y realizar sus intereses de orden más alto, y en tener fundamentos para el acuerdo a pesar de [...] el velo de ignorancia [...] la deliberación racional es todavía posible aun cuando las metas finales de esta concepción [del bien] sean desconocidas" (CP, 335). Lo que Rawls quiere decir aquí (aunque no está totalmente claro) es que las partes, debido a sus poderes morales, no se consideran a sí mismas inevitablemente vinculadas a cualquier concepción particular del bien. Se ven a sí mismas como capaces de cambiar de forma racional sus metas finales, y esto es central para cómo se conciben ellas mismas como personas. Por ende, así como su decisión es racionalmente autónoma al no estar gobernada por restricciones morales anteriores, también es racionalmente autónoma al no estar gobernada por ninguna meta final sustantiva o una concepción racional del bien. "En una concepción constructivista kantiana, entonces, es una característica atribuida a las personas [...] que pueden estar por encima y racionalmente inspeccionar sus propias metas finales con referencia a una noción de lo razonable y lo racional. En este sentido, estas personas son independientes de y son movidas por consideraciones distintas de las dadas por su particular concepción del bien" (CP, 335).

Los comunitaristas critican a Rawls en este punto. Michael Sandel ha argumentado que Rawls considera a las personas separadas de las metas básicas,

compromisos y relaciones que definen su "identidad" y le dan significado a la vida.[13] Sostiene que, al describir a las personas como capaces de "estar por encima e inspeccionar racionalmente" sus metas, es como si Rawls pensara que las personas fueran mecanismos de elección separados y asociales que no se hallan comprometidos con nadie en última instancia y no valoran nada más que su libertad de elegir. Pero esto (dice Sandel) es una imagen falsa de la naturaleza e identidad moral de las personas. Para los comunitaristas nuestra identidad moral está dada por las metas finales y compromisos que afirmamos, y éstos nos son proporcionados por los contextos sociales y la comunidad con la que nos identificamos o dentro de la cual nos desarrollamos. No tiene sentido, aseveran los comunitaristas, considerar a las personas como desprendidas de sus metas y relaciones sociales; más aún, hacerlo resulta en una explicación falsa de nuestros deberes y obligaciones del uno para el otro y para la sociedad como un todo, que es típica del liberalismo. Esta crítica sigue las líneas de la que hace Hegel al imperativo categórico y al ideal de la autonomía de Kant. La idea intuitiva es que, cuando los kantianos (como Rawls) definen a las personas como (racionalmente) autónomas, consideran el ego carente de cualquier característica o identidad y ausentes todas las metas y compromisos que dan a la vida su significado. Como el mismo Rawls dice *(TJ,* 506), "el yo es anterior a los fines que por él se afirman". Pero, seguramente, los comunitaristas dicen: ésta es una concepción falsa acerca del tipo de seres que somos.

Muchas personas consideran el liberalismo político de Rawls como un intento por responder a la crítica comunitarista. No pienso que esto sea una visión exacta del liberalismo político (Rawls también lo negó). Aun así, en *Liberalismo político* y otras partes Rawls rechaza el cargo de Sandel que presupone una concepción del yo desnuda, desapegada *(PL,* 49; *CP,* 403n). Rawls dice que la justicia como equidad no presupone ninguna concepción metafísica de las personas, sino que más bien depende de una concepción normativa (un ideal que deberíamos alcanzar) de ciudadanos como personas morales libres e iguales. Rawls también sugiere que la crítica de Sandel confunde la descripción de las partes en la posición original —las cuales son racionalmente autónomas y no tienen los mismos intereses que los otros— con su explicación de la persona en la justicia como equidad (véase *PL,* 50). Desde luego, una lectura cuidadosa de *Teoría de la justicia* muestra que Rawls *sí* considera las metas y los compromisos de una persona centrales para la concepción que una persona tiene de sí misma o de su "identidad" (en el sentido comunitarista). Pues dice en el capítulo VI que sigue a Royce al considerar a una persona como "una vida humana, vivida según un proyecto [de vida] [...] un individuo *dice quién es* al describir sus propósitos y sus motivos, lo que pretende hacer en su vida" *(TJ,* 370, énfasis agregado). Más aún, "Royce utiliza la noción de un proyecto para caracterizar los propósitos coherentes, sistemáticos, del individuo, lo que lo hace una persona moral, consciente, unificada. [...] Y yo haré lo mismo" *(TJ,* 370n.). Esto sugiere que las

críticas de Sandel están fuera de lugar.

Aún así, el comunitarismo presenta un desafío importante para Rawls que no puede ser plenamente valorado aquí. Pues la crítica más general es que Rawls no puede justificar principios de justicia sin depender de una concepción social del bien humano. Los aristotélicos contemporáneos, algunos de los cuales son comunitaristas, respaldan esta posición. Ahora bien, en un sentido Rawls argumenta en favor de un componente social del bien humano, aunque no lo presupone, pues un punto del argumento de la congruencia es mostrar que la justicia y la unión social son características racionales del plan de vida de cualquier persona en una sociedad bien ordenada. Pero los comunitaristas sostienen que la centralidad del bien de la participación en la comunidad está socavado por el marco deontológico kantiano de la concepción de Rawls. Se debe presuponer el bien de la comunidad en primera instancia como base para cualquier argumento en favor de principios éticos (de justicia o los que sean), y no ser tratados, como lo hace Rawls, como una consecuencia coincidente de ellos. Esto sugiere una especie de perfeccionismo que considera la promoción de ciertas virtudes sociales y "excelencias" —amor, amistad, participación política y otras formas de comunidad— como bienes últimos en torno de los cuales deberían construirse los principios sociales de la justicia. Rawls mismo consideraba el comunitarismo, en el mejor de los casos, como una especie de perfeccionismo.[14] Como tal, lo rechaza por las mismas razones que rechaza otras posiciones perfeccionistas (véase *TJ,* secc. 50). También considera que implica una concepción de la comunidad política en conflicto con el liberalismo, en tanto que el comunitarismo ve la participación en una comunidad particular —sea política o religiosa— como una meta final que es necesaria para el bien de todos. Esto es incompatible con el bien de la libertad para determinar el bien de uno entre una amplia gama de actividades intrínsecamente valiosas.

La condición de la publicidad plena

La característica final del constructivismo kantiano que ahora será discutida es el ulterior desarrollo que hace Rawls de la idea de publicidad (discutida anteriormente en el capítulo III). Dice Rawls: "la publicidad [...] tiene un lugar importante en una teoría kantiana. A grandes rasgos, la publicidad requiere que al evaluar las concepciones morales tomemos en cuenta las consecuencias de que sean públicamente reconocidas. Se presume que todo mundo sabe que otros mantienen los principios correspondientes [...] Es como si estos principios fuesen el resultado de un acuerdo" (CP, 292-293).[15] En *Teoría de la justicia* Rawls frecuentemente se refiere a la publicidad de los *principios* de la justicia, pero también se refiere más ampliamente a la "concepción pública de la justicia" *(TJ,* 410-411, donde ambos términos son usados). La idea de una *concepción* pública de la justicia sugiere que los miembros de una sociedad bien ordenada

han de ser conscientes no solamente de los principios de la justicia, sino también de su justificación a partir de la posición original. En "Constructivismo kantiano" esto incluiría la conciencia pública de la concepción de la persona como libre e igual y razonable y racional (CP, 294).

Rawls distingue tres niveles de publicidad en "Constructivismo kantiano". Primero, se halla el conocimiento público de los principios de la justicia mismos y su papel como base para las relaciones sociales y políticas. En segundo lugar está el conocimiento público de las creencias generales a la luz de las cuales pueden ser aceptados los principios de la justicia por los miembros de la sociedad, "esto es, la teoría de la naturaleza humana y de las instituciones sociales generalmente" (CP, 324). En tercer lugar, está el conocimiento público de "la justificación completa de la concepción pública de la justicia como sería presentada en sus propios términos", todo lo que podría decirse al establecer una concepción moral y defender sus principios de justicia. Dice Rawls: "una sociedad bien ordenada satisface [...] la *condición de publicidad plena* cuando se ejemplifican todos los tres niveles" (CP, 325). Esto significa que, al decidir sobre principios de justicia, las partes deben tomar en cuenta que los miembros de la sociedad no solamente conocerán y se esperará que acepten los principios de justicia mismos, sino también que conocerán y aceptarán la plena justificación de aquellos principios, precisamente como la podría dar un filósofo como Rawls. Las personas, entonces, tienen que ser capaces no sólo de vivir con, sino de aceptar y afirmar principios de justicia y la completa justificación de estos principios, en los términos que Rawls proporciona en *Teoría de la justicia* y en otras partes (o, suponiendo que hay una mejor justificación para los principios de la justicia, en los términos proporcionados por ella).

Posteriormente veremos por qué es ésta una condición muy fuerte sobre la justificación de los principios de la justicia. Pero, primero, ¿por qué piensa Rawls que se necesita la plena publicidad? Una de las principales razones en favor de que la publicidad empiece con el constructivismo kantiano es su *papel educativo,* al imbuir a los ciudadanos el conocimiento del ideal de personas libres e iguales y sus relaciones, alentando con ella a los ciudadanos a adquirir la *motivación moral* para ser ese tipo de personas y para fomentar aquellas relaciones. Para que una concepción de la justicia cumpla este papel, la publicidad tiene que ser "plena"; esto es, los ciudadanos necesitan conocer no simplemente los principios de justicia que se espera acaten, sino también su "plena justificación" en términos de la posición original y la concepción de la persona y la sociedad que articula. Rawls dice después de *Teoría de la justicia* que la filosofía política tiene una *tarea práctica* en una sociedad democrática, la cual es reconciliar los valores aparentemente en conflicto de libertad e igualdad, y el conflictivo entendimiento de estos valores por los ciudadanos (CP, 305-306, 325). La concepción de las personas morales libres e iguales y sus relaciones ha de ser la base principal para esta reconciliación. Para lograr una reconciliación de tal modo que sea alcanzada

la tarea práctica de la filosofía política, debe estar públicamente disponible para todos ciudadanos la plena justificación de los principios de la justicia.

Otras razones que da Rawls en favor de la plena publicidad de una concepción de la justicia son: *2)* que las instituciones políticas a las que se aplican los principios de la justicia sean *coercitivas*, a diferencia de otros principios morales, y el uso de la fuerza coercitiva en contra de personas libres e iguales siempre requiere una justificación, y *3)* las instituciones sociales básicas a las que se aplican los principios de la justicia tienen efectos profundos sobre los tipos de personas que somos y queremos ser (CP, 325-326). Por estas razones, dice Rawls, las bases y tendencias de las instituciones sociales y políticas deberían estar sometidas al escrutinio público entre personas que se consideran a sí mismas libres e iguales. Ante ello, esto parece ser una apelación a la intuición moral de que si la sociedad nos fuerza a hacer algo, y también nos configura para que seamos cierto tipo de personas, entonces con toda equidad y decencia nos debe una explicación de por qué nos impone estos requerimientos e influencias. Pero parece haber más que eso. Pues dice Rawls:

> cuando los principios políticos satisfacen la condición de publicidad total [...] Entonces los ciudadanos pueden dar cuenta plenamente de sus creencias y conducta a cualquiera con la seguridad de que esta rendición de cuentas misma fortalecerá y no debilitará el entendimiento público. El mantenimiento del orden social no depende de engaños históricamente accidentales o institucionalizados, u otras creencias erróneas acerca de cómo funcionan sus instituciones. La publicidad asegura [...] que las personas libres e iguales se hallarán en posición de saber y aceptar las influencias sociales de trasfondo que configuran sus concepciones de sí mismos como personas, así como su carácter y concepción de su bien [CP, 326].

¿Por qué es tan importante que las personas no vivan engañadas o ilusionadas acerca de sus relaciones sociales y políticas? Una respuesta es el valor intrínseco de conocer la verdad. Pero éste es un ideal perfeccionista que le costaría mucho trabajo a Rawls encuadrar con la base kantiana de su concepción. Después de todo, si conocer la verdad es tan importante, ¿para qué permitir que la libertad de conciencia, de pensamiento y expresión se interpongan, pues estas libertades permiten que las personas difundan todo tipo de falsedades y causen múltiples creencias religiosas y morales falsas? (Considere el hecho de que 76% de las personas en los Estados Unidos dicen que creen en la explicación bíblica de la creación, y sólo 15% cree en la evolución darwiniana. Un escéptico religioso diría que este hecho desafortunado solamente se puede deber a la libertad de religión.)[16]

Rawls dice que la razón por la que es importante que las personas sepan la verdad acerca de la relaciones sociales y sus influencias sobre sus caracteres es que: *"estar en esta posición es una precondición de la libertad;* ello significa que nada está o necesita estar oculto" (CP, 326, énfasis agregado). La apelación aquí es a una idea de *libertad positiva*, es decir, el ideal de *autonomía moral y racional* que informa la interpretación kantiana y el constructivismo kantiano.

La razón última en favor de la plena publicidad de una concepción de la justicia, hasta su plena justificación, es que la total autonomía requiere que las personas conozcan no solamente las bases de sus relaciones sociales y por qué son el tipo de personas que son (un requerimiento de la autonomía racional); por añadidura, para ser personas plenamente autónomas también deben saber que son, como personas libres e iguales, razonables y racionales, el *origen* de la justicia misma y la fuente de los mismos principios morales que regulan su conducta y sus relaciones sociales. Las restricciones y requerimientos de la justicia en una sociedad justa y bien ordenada han sido impuestos por ciudadanos libres e iguales a sí mismos a partir de su propia razón práctica. Que sepan esto, lo acepten y estén motivados a actuar en aras de la justicia por esta misma razón, da cuenta de su plena autonomía. La condición de plena publicidad es necesaria para el valor de la plena autonomía que se halla implícito en el argumento de la congruencia en *Teoría de la justicia*.

La independencia de la teoría moral

Otra característica importante de la obra de Rawls, temprana y tardía, es la idea de la independencia de la teoría moral respecto de la metafísica y la epistemología. Los filósofos han creído tradicionalmente, como afirma Michael Smith, "que deberíamos hacer ética normativa sólo después de que hemos dado respuestas satisfactorias a ciertas cuestiones en metaética",[17] incluyendo cuestiones acerca de la posibilidad de la verdad moral, la naturaleza de los hechos morales, etc. Desde sus comienzos Rawls en efecto niega esta aseveración. En sus primeros escritos, Rawls da por sentado que la moralidad y el discurso moral son una práctica social necesaria para la vida social, y supone que el razonamiento moral tiene sus propios estándares de corrección independientes de otras prácticas y áreas de investigación.[18] Posteriormente, debido a la influencia de Kant, Rawls mantiene una posición opuesta a la concepción filosófica tradicional expresada antes: argumenta que las tradicionales cuestiones de metaética sólo pueden abordarse una vez que hemos hecho avances en la teoría moral normativa.

Kant distingue entre la razón en su uso teórico y en su uso práctico, y entre "un punto de vista teórico" y "un punto de vista práctico". El primero es básicamente concerniente a los usos de la razón en nuestros juicios acerca de lo que es el caso —juicios de hechos acerca de lo que existe y sus causas— y nuestro conocimiento de ellos. Los juicios de hechos suponen el razonamiento teórico, incluyendo la aplicación de estándares de evidencia para determinar qué es el caso. Más generalmente, la investigación científica de todos los tipos involucra el razonamiento teórico, como hacen las investigaciones filosóficas en metafísica, epistemología y lógica.[19] La razón práctica y el punto de vista práctico, en

contraste, conciernen a los usos de la razón al decidir qué *debería ser* el caso, incluidos tanto los juicios acerca de cómo deberíamos actuar, como los fines que deberíamos perseguir en la acción. Mientras el razonamiento práctico deba depender del razonamiento teórico (sobre sus juicios fácticos y lógicos, etc.) para tomar decisiones acerca de qué hacer, también estará guiado por sus propios e independientes "principios de razonamiento práctico". Éstos nos dicen, en los términos más generales, cómo deberíamos actuar y qué fines deberíamos perseguir. Para Kant, "los imperativos hipotéticos" nos dicen qué tipos de acciones emprender para alcanzar nuestras metas deseadas; en esto se parecen a la explicación que da Rawls de lo racional, a saber, los principios racionales de elección y deliberación (los "principios de conteo" —es decir, adoptar medios efectivos para los fines— y los principios de racionalidad deliberativa). El "imperativo categórico" de Kant, por otro lado, proporciona el fundamento para el razonamiento moral; es la "ley moral" aplicada a la condición humana. Esto es paralelo a la idea de Rawls de lo Razonable y de principios razonables de justicia.

La tesis de Rawls en "The Independence of Moral Theory" se parece a la aserción de Kant de la "prioridad de la razón práctica". Con ella Kant no quiso decir que la razón práctica fuera más importante que la razón teórica o que la segunda era dispensable en favor de la primera; sin el razonamiento teórico, incluyendo estándares de evidencia para determinar los hechos empíricos relevantes que sustentan las decisiones, el razonamiento práctico podría no empezar. Más bien quiso decir que tenemos el derecho de suponer que los juicios hechos a partir de un punto de vista práctico pueden ser objetivos, que los principios morales y racionales pueden ser "universalmente válidos", y que cuando se aplican las conclusiones de estos principios son válidas (razonables o verdaderas), aun cuando no satisfagan los mismos estándares que se aplican a la razón teórica (verificabilidad empírica, correspondencia con estos antecedentes, etc.). La razón práctica tiene un tema distinto y funciona de acuerdo con sus propios principios; así que tiene sus propios estándares de objetividad y "validez" (corrección) que se aplican de manera única. Ya hemos visto un ejemplo de esto en el constructivismo kantiano de Rawls, el cual dice que la validez de los juicios morales de justicia no depende de que corresponda con exactitud a hechos morales que sean anteriores e independientes de nuestro razonamiento y juicios acerca de ellos. Más bien, los juicios morales son válidos cuando derivan de la aplicación correcta de un procedimiento de la razón práctica que incorpora todos los estándares relevantes de la razón práctica.

Por "independencia de la teoría moral" Rawls entiende básicamente que la teoría moral no es derivada sino independiente de otras áreas tradicionales de la filosofía, incluyendo la metafísica, la epistemología y la filosofía del lenguaje. Las concepciones metafísicas de la naturaleza del ego o la identidad personal, los estándares epistemológicos acerca de las condiciones del conocimiento científico u otro tipo de conocimiento teórico, y las concepciones lingüísticas acerca del

significado de los términos morales no determinan la teoría moral correcta o los principios de razonamiento moral que se aplican al decidir qué deberíamos hacer. Esto no es decir que sean completamente irrelevantes, sino más bien que, por sí mismas, las conclusiones metafísicas, epistemológicas y lingüísticas no determinan ninguna teoría moral o concepción de la justicia particular, sino que más bien son compatibles con una amplia gama de concepciones. Por ejemplo, hay diferentes teorías del significado de los términos morales, o los enunciados o los conceptos. El filósofo R. M. Hare argumentó que los enunciados morales eran prescripciones universalizables; ordenan a cualquiera en circunstancias similares que actúe de modos especificados. También sostuvo que estas características formales de los conceptos morales hablan en favor del utilitarismo.[20] Rawls está de acuerdo en que la generalidad de los términos y la universalidad de la aplicación son condiciones de los principios morales. Pero estas condiciones formales a lo sumo pueden imponer condiciones necesarias y limitar la gama de principios morales admisibles. El examen de los significados de los términos morales no puede por sí mismo arrojar principios morales o hablar en favor del utilitarismo o cualquier concepción moral particular de la justicia. No hay manera de evitar la necesidad de apelar a juicios morales considerados para justificar la superioridad de una concepción moral sobre otra.

Otro ejemplo que da Rawls es la explicación humeana de la identidad personal. Ésta es la teoría metafísica de que las personas no son sustancias duraderas, sino meramente "haces de percepciones" (para usar los términos de Hume); es decir, estados de conciencia y experiencia psicológicamente conectados y continuos que duran en el tiempo. La persona que soy en cualquier momento sólo está más o menos psicológicamente conectada y es continua con la persona cuyos estados psicológicos fueron causados por este cuerpo veinte, treinta y cuarenta años antes. Esta explicación de la identidad personal tiene consecuencias sustanciales para nuestras concepciones de la naturaleza de la personalidad y de nuestra identidad personal. Implica que hay algo erróneo en nuestro uso del término "misma persona" (como en "soy la misma persona que era hace 30 años"), como si la mismidad de personalidad fuese todo o nada, en contraposición con una cuestión de grado. Derek Parfit sostiene que la explicación humeana de la identidad personal también habla en favor del utilitarismo, pues muestra que las fronteras entre las personas y sus experiencias no son tan distintas como lo ha supuesto la moralidad tradicional.[21]

A los argumentos de Parfit, Rawls responde que la concepción metafísica de la persona y la identidad personal pueden revelar muy poco acerca de la concepción moral correcta, pues la explicación de Parfit de la identidad personal es compatible con las concepciones morales de la justicia más tradicionales. Una concepción moral kantiana tal como la de la justicia como equidad no supone que las personas sean sustancias simples duraderas, y tampoco que las personas estén metafísicamente indeterminadas por fuerzas causales externas y actúen

completamente conforme a su libre albedrío. Más bien presupone solamente que las personas son capaces de ejercitar los poderes morales para asumir la responsabilidad de sus fines y planes de vida, y por ello tener la capacidad de forjar conexiones fuertes entre las distintas partes de sus vidas. Como “no hay un grado de conexidad que sea natural o fijo, las continuidades reales y el sentido de propósito en las vidas de las personas” dependen de un gran número de factores sociales y ambientales, incluyendo en buena medida “la concepción moral socialmente alcanzada” que una sociedad encarna en sus normas e instituciones (CP, 300-301). En este sentido, el grado en que somos seres psicológicamente conectados y continuos depende en buena medida de nosotros, según la concepción de justicia que suscribamos como reguladora de la estructura básica de nuestra sociedad. Podría ser que en una sociedad utilitarista bien ordenada las vidas de las personas y sus propósitos estuvieran más desconectados y fueran más discontinuos que en una sociedad bien ordenada de justicia como equidad. Pero esto no está de ninguna manera determinado por la metafísica de la persona, sino más bien por la concepción de la justicia que gobierna a estas sociedades.

Hay un segundo aspecto en la aserción de Rawls de la independencia de la teoría moral respecto de la filosofía teórica: más que la teoría moral sea dependiente de otras áreas de la filosofía, muchos de los problemas filosóficos tradicionales acerca de la moralidad no son ellos mismos resolubles sin haber lidiado primero con los problemas en la teoría moral normativa. “Respuestas a cuestiones como el análisis de los conceptos morales, la existencia de verdades morales objetivas y la naturaleza de las personas y la identidad personal dependen de nuestro entendimiento de estas estructuras” de las concepciones morales sustantivas. “Así que los problemas de filosofía moral que se enlazan con la teoría del significado y la epistemología, la metafísica y la filosofía de la mente deben recurrir a la teoría moral” (CP, 287). En efecto, Rawls busca revertir el ordenamiento metodológico tradicional de la investigación filosófica sobre la moralidad. Se ha supuesto durante mucho tiempo que la teoría moral correcta depende de la metafísica y la epistemología, y que no podríamos abordar asuntos sustantivos, como el de los principios correctos de la justicia, sin resolver primero algunos de los problemas más intransigentes de la metafísica y la epistemología. La filosofía moral, conforme a esta concepción tradicional, es vista como secundaria y derivada de otras áreas de la filosofía. Pero esta manera de pensar ha obstaculizado el desarrollo de la teoría moral, cree Rawls. Y esto a su vez ha impedido que los filósofos logren una mayor comprensión de los mismos problemas metafísicos y epistemológicos que sienten que necesitan resolver antes de abordar los asuntos morales sustantivos. Pero, por el contrario, “un avance adicional sobre [estos problemas de] la filosofía moral depende de un entendimiento más profundo de la estructura de las concepciones morales y sus conexiones con la sensibilidad humana” (CP, 287). La tesis de Rawls de la

independencia de la teoría moral llama entonces a un reordenamiento metodológico de la investigación sobre los problemas tradicionales de la filosofía moral. No es sólo que la teoría moral sustantiva sea independiente de la metafísica y la epistemología, sino que la epistemología moral (por ejemplo, los problemas de la objetividad moral y la verdad moral) y la metafísica moral (por ejemplo, los problemas de la identidad personal y el libre albedrío) son ellas mismas dependientes, en algún grado, de avances en la teoría moral sustantiva.

Esta tesis no ha sido adoptada de buena gana por la mayoría de los metaeticistas. Requiere que se sumerjan en las teorías morales sustanciales de Aristóteles, Hobbes, Kant, Sidgwick y los utilitaristas, y otros, como condición para seguir avanzando en sus investigaciones metafísicas y epistemológicas. Rawls, sin embargo, ve la idea de independencia de la teoría moral en otros filósofos morales. Como subraya, es una de las contribuciones distintivas de Sidgwick de haber visto que un avance adicional en la filosofía moral, incluyendo el descubrimiento de la verdad moral, depende de las comparaciones sistemáticas de los diferentes "métodos de la ética". "Sidgwick sintió que el progreso en la filosofía moral es impulsado por el deseo de edificar; también es impedido cuando se da vía libre al impulso de responder preguntas para cuyo examen uno no está equipado todavía. En este caso al menos [resolver el problema de la verdad moral] parece que, si hay alguna relación de prioridad, corre en el otro sentido, de la teoría moral a la epistemología moral" (CP, 291).

La idea de la independencia de la teoría moral tiene un papel principal en el liberalismo político de Rawls. Pues las ideas de "el dominio de lo político" y de una "concepción autónoma de la justicia" suponen que hay un dominio de razonamiento práctico acerca de "lo político" que no sólo es independiente de la filosofía teórica —de la metafísica, la epistemología, etc.— sino que es también independiente de la teoría moral "integral" misma. La idea del liberalismo político es una extensión adicional de la idea de Rawls de la independencia del razonamiento moral. El razonamiento político en una sociedad democrática, argumenta Rawls, tiene estándares de razonabilidad y corrección que la apartan de otros tipos de razonamiento, incluyendo aun el razonamiento moral no político.

El papel social de una concepción de la justicia y problemas con la interpretación kantiana

En "Constructivismo kantiano" Rawls lleva a su plenitud la interpretación kantiana de la justicia como equidad en *Teoría de la justicia*. Pero hay algo más. En "Kantian Constructivism in Moral Theory" Rawls introduce, por primera vez, la idea de la "tarea práctica de la filosofía política", la cual es el "papel social" (o "papel público") que debería desempeñar una concepción de la justicia al proporcionar una base para la justificación pública entre los miembros de la

sociedad.

> El papel social de una concepción de la justicia es permitir a todos los miembros de la sociedad que hagan aceptable mutuamente el uno al otro sus instituciones compartidas y arreglos básicos, citando las que son públicamente reconocidas como razones suficientes, tal y como son identificadas por esa concepción. Para tener éxito al hacer esto, una concepción debe especificar instituciones sociales admisibles [...] de tal modo que puedan ser *justificadas ante todos los ciudadanos,* cualquiera que sea su posición social o sus intereses más particulares [*CP,* 305, énfasis agregado].

Para que una concepción de la justicia cumpla este papel social, no sólo tiene que alcanzar la meta contractualista básica de formular principios de justicia que sean generalmente aceptables para los ciudadanos libres e iguales; por añadidura, estos principios deben ser "justificados ante todos los ciudadanos" en términos de razones que ellos también puedan aceptar. Para hacer esto, la concepción de la justicia debe tomar en cuenta el hecho de que los ciudadanos democráticos inevitablemente tendrán convicciones opuestas de carácter religioso, filosófico y moral. Rawls dice que la diversidad de estos tipos de concepciones es inevitable debido a nuestros "poderes limitados y perspectivas distintas" (CP, 329). "Muchas concepciones del mundo pueden ser plausiblemente construidas a partir de diferentes puntos de vista" *(CP, ibid.).* Esta diversidad de creencias y doctrinas religiosas, filosóficas y morales (a las que Rawls posteriormente denomina "el hecho del pluralismo razonable" [PL, 57]) es una consecuencia adicional de las circunstancias objetivas de la justicia en *Teoría de la justicia (CP,* 322). Recuérdese que las circunstancias objetivas de la justicia son las diferencias inevitables en valores, creencias y compromisos que tienen las personas, las cuales son una fuente de desacuerdo entre ellas. Debido a estas circunstancias de la justicia, Rawls sugiere que la condición de plena publicidad sólo se puede aplicar a principios de justicia política y social y no a todos los principios morales o concepciones del bien.

> La justicia como equidad supone que habrán de permanecer las diferencias profundas y extendidas de doctrina religiosa filosófica y ética. No se puede alcanzar un acuerdo público para muchas nociones filosóficas y morales; el consenso al que se aplica la publicidad está limitado en alcance a la constitución moral pública y a los términos fundamentales de la cooperación social [CP, 326].

Por esta razón, dice Rawls, "la justicia como equidad trata de construir una concepción de la justicia que tome las diferencias profundas e irresolubles en asuntos de importancia fundamental como una condición permanente de la vida humana" (CP, 329). Para ello, esta justicia como equidad "necesita ser apropiadamente imparcial entre aquellas diferencias". Esto significa que la justificación de una concepción de la justicia apropiada para una sociedad democrática debe depender "solamente de una parte de la verdad, y no del todo, o, más específicamente, de nuestras creencias actuales comúnmente basadas y compartidas" *(CP, ibid.).* Al invocar nuestras creencias comúnmente basadas y

compartidas, puede parecer que aquí Rawls está simplemente reiterando la explicación de la justificación de *Teoría de la justicia*, la de traer nuestras convicciones morales consideradas y otras al equilibrio reflexivo. Pero en ningún lado en *Teoría de la justicia* dijo Rawls que tales justificaciones significan depender sólo "de una parte de la verdad" y no de toda la verdad. Esto significa que ciertos tipos de razones y argumentos deben ser puestos más allá de los límites, por así decirlo, en la vida pública, aun cuando las personas creen sinceramente que son verdaderos, e incluso aunque algunos de ellos *sean* verdaderos. Éstos incluyen razones y argumentos que dependen exclusivamente de las diferentes concepciones religiosas filosóficas y éticas de las personas; pues todos son asuntos acerca de los cuales incluso personas razonables y racionales no pueden estar de acuerdo. Para que los ciudadanos en una sociedad bien ordenada alcancen un acuerdo sobre principios públicos de justicia deben aceptar que:

> para ciertas partes de su vida común, las consideraciones de justicia han de tener un lugar especial. Otras razones no son consideradas como apropiadas, aunque en otras partes puedan tener un papel gobernador, digamos dentro de la vida de las asociaciones. En las cuestiones públicas, los modos de razonar y las reglas de evidencia para alcanzar creencias generales verdaderas que ayuden a dirimir si las instituciones son justas deberían ser de un tipo que todo mundo pueda reconocer [CP, 326].

Esta aserción es la base de una idea muy importante que es esencial para el liberalismo político posterior de Rawls, *la idea de la razón pública*. Rawls planta las semillas en "Constructivismo kantiano" para importantes revisiones subsecuentes de su argumento para la justicia como equidad, incluidas revisiones al mismo "Constructivismo kantiano". Pasemos ahora al problema que plantean a la concepción de Rawls las ideas de plena publicidad y el papel social de una concepción de la justicia.

El propósito del argumento de la congruencia kantiano en *Teoría de la justicia* es completar el argumento en favor de la estabilidad de la justicia como equidad mostrando cómo una sociedad bien ordenada es realistamente posible. Si se puede mostrar que una sociedad bien ordenada de justicia como equidad describe condiciones en las cuales la justicia es un bien intrínseco, entonces se ha mostrado cómo puede la justicia ser racional para cada persona. Siendo racional para cada una, se ha demostrado la estabilidad del modo más fuerte posible, pues la justicia es la mejor respuesta de cada quien a sus circunstancias. ¿Tiene éxito este ambicioso argumento?

El argumento de la congruencia contiene muchas aseveraciones filosóficas controversiales. Presupone una concepción filosófica de la naturaleza de la actuación humana, con su base en los poderes morales (en oposición, por ejemplo, a la intensidad de los deseos humanos). Supone la capacidad de nuestra razón práctica para controlar y estructurar nuestros deseos en un plan racional de vida que guíe nuestras acciones. También el argumento de la congruencia

implica la aserción distintivamente kantiana de que la autonomía moral es un bien intrínseco. El constructivismo kantiano no implica una tesis controversial acerca de la naturaleza del valor y la moralidad, y acerca de estándares para la corrección y objetividad de las demandas morales: los principios morales y el ámbito del valor no nos son dados por Dios, la naturaleza o un dominio independiente, sino que son "construidos" a partir de las actividades de la razón práctica y sus propios principios e ideas.[22] Más aún, la exactitud de las declaraciones morales deriva en última instancia no de un orden moral anterior o de hechos morales o naturales antecedentes, sino de un procedimiento objetivo de construcción que incorpora todos los requerimientos de la razón práctica.

Mi preocupación aquí se reduce a la pregunta de si el argumento de la congruencia, y más generalmente el constructivismo kantiano, tienen éxito en sus propios términos. Suponga que la congruencia muestra exitosamente que la justicia es un bien intrínseco y supremamente regulador para personas razonables y racionales en una sociedad bien ordenada. Aun así, esto no muestra que cada persona (razonable y racional) en una sociedad bien ordenada haya de *reconocer y aceptar* la justicia como un bien intrínseco; o incluso, si muchos lo hacen, ello no muestra que sea por las razones que propone Rawls en el argumento de la congruencia (a saber, porque la justicia expresa su naturaleza como seres racionales libres e iguales que son moralmente autónomos). Quizá son incapaces de hacerlo debido a algún impedimento a sus creencias que brota de la falta de conocimiento, o a información falsa o errores de la razón. O quizá las personas podrían tener creencias filosóficas o religiosas que les impiden reconocer que la razón práctica de la humanidad es la fuente original de la moralidad y el valor. Como dice Rawls, "las diferencias profundas e irresolubles en asuntos de importancia fundamental [son] una condición permanente de la vida humana" (CP, 329). El problema es que, a menos que la mayoría de los habitantes de una sociedad bien ordenada reconozcan y respeten la justicia como una finalidad digna de ser proseguida "por las razones correctas", el argumento kantiano de la congruencia no tiene éxito. Lo que se necesita para establecer la estabilidad de una sociedad bien ordenada no es, entonces, meramente un argumento de que la justicia es un bien supremamente regulador para cada persona razonable y racional; por añadidura, estas personas también tienen que *creer y aceptar* este argumento, si es que han de hacer de manera confiable lo que la justicia requiere de ellas.

En *Liberalismo político* Rawls dice que hay "un serio problema inherente a la justicia como imparcialidad, [que surge] del hecho de que la explicación de la estabilidad en la tercera parte de *Teoría de la justicia* no es congruente con el panorama global" (*PL,* 11). "El serio problema al que me he referido es el de la idea poco realista de una sociedad bien ordenada, tal como aparece en mi *Teoría de la justicia" (ibidem)*. Lo que es principalmente irrealista acerca de la explicación en *Teoría de la justicia*, creo, es el argumento kantiano de la

congruencia y quizá también el argumento para el bien de la unión social. No logran apreciar la medida en que las “circunstancias subjetivas de la justicia”, o lo que Rawls posteriormente llama “el hecho del pluralismo razonable”, caracterizan a una sociedad bien ordenada. Estas circunstancias implican que, incluso si todos los individuos razonables y racionales pudieran estar de acuerdo en los mismos principios de justicia (como supone la idea de una sociedad bien ordenada), aun así en condiciones de libertad de pensamiento, conciencia y asociación, es poco realista esperar que todas las personas vayan a estar de acuerdo en sus creencias religiosas, filosóficas o éticas.[23] Pero, si ello es así, entonces no es realista esperar que todos los ciudadanos de una sociedad bien ordenada vayan a estar de acuerdo en el bien intrínseco de la autonomía moral, o en el bien de la comunidad considerado como la participación en una unión social de uniones sociales, o incluso que la justicia debería ser perseguida en aras de sí misma.

Por ejemplo, debido a las libertades básicas de conciencia y asociación, habrá muchas personas en una sociedad bien ordenada que aceptan los principios de justicia pero que los suscriben principalmente debido a razones religiosas. Rawls tiene poco que decir acerca de la religión en *Teoría de la justicia*, pero claramente no presupone su ausencia en una sociedad bien ordenada. Considere al católico liberal que acepta los principios de justicia como equidad, los deberes naturales y el principio de equidad, pero que los ve como leyes naturales, parte de la ley divina decretada por Dios al crear el universo. De acuerdo con la concepción de la moralidad del tomista liberal, las leyes naturales de la justicia están divinamente ordenadas y son cognoscibles, algunas como verdades autoevidentes, por la luz natural de la razón. Esto niega una posición básica de la interpretación kantiana, que los principios morales tienen sus orígenes en principios de la razón práctica y están construidos a partir de ella. Al rechazar la concepción constructivista de la justificación de la objetividad, el tomista liberal también rechaza la concepción kantiana de la agencia y el bien intrínseco de la autonomía moral que apuntala el argumento de la congruencia. Este argumento depende de mostrar que el sentido de la justicia es el mismo que el deseo de realizar nuestra naturaleza como seres racionales libres e iguales y con ello volvernos moralmente autónomos. Pero el tomista liberal niega esta identificación; en vez de ello, el sentido de la justicia ha de ser considerado como un deseo de conformarse a las leyes naturales de Dios, no como un deseo de expresar nuestra naturaleza como la autora de estas leyes. No es sólo que la autonomía no es un bien intrínseco; pensarlo así es una arrogancia profana de la razón humana que proviene de rechazar los orígenes divinos de las leyes morales. Problemas similares pueden asolar el argumento de Rawls en *Teoría de la justicia* en favor del bien de la comunidad considerado como participación en una sociedad bien ordenada como una unión social de uniones sociales. El católico liberal puede replicar que la única comunidad en la que es digno participar por sí misma es la comunidad

de los creyentes, la Iglesia.

Una concepción integral religiosa y ética tal como el tomismo liberal no es incompatible con los principios de la justicia.[24] Es entonces una concepción permisible del bien en una sociedad bien ordenada, y presumiblemente podría lograr muchos partidarios adherentes. Pero, si ello es así, entonces el contenido de esta (y otras) concepciones permisibles del bien entra en conflicto con la concepción kantiana del bien que es parte de la cultura y la educación pública en una sociedad bien ordenada. Esto podría tener la consecuencia de socavar el sentido de respeto propio de muchas personas, y causar resentimiento porque sus valores más básicos son implícitamente reconocidos como valores falsos por la cultura pública. El problema aquí es que hay un rechazo de las concepciones no kantianas del bien, incorporadas en la cultura política de una sociedad bien ordenada de justicia como equidad. Incluso si muchas concepciones religiosas y étnicas son falsas, no obstante son doctrinas y concepciones del bien permisibles. Su rechazo público sólo puede tener el efecto de socavar el respeto propio de muchas personas y su lealtad y apoyo a las instituciones justas.

El problema con la interpretación kantiana puede ser incluso más importante. Quizá no se pueda decir de los no kantianos que estén equivocados acerca de su bien, y que el argumento de la congruencia fracasa en sus propios términos. Esto depende de características de la explicación de Rawls de la racionalidad deliberativa que no estudia en *Teoría de la justicia*. De acuerdo con esta explicación, el bien de una persona es el plan de vida que elegiría si tuviese información completa de “todos los hechos relevantes”, razonara correctamente, y apreciara de forma imaginativa las consecuencias de elegir otros planes racionales de vida *(TJ,* secc. 64). Si la condición de información completa significa que el bien de una persona es el que hipotéticamente elegiría en ausencia de creencias falsas, entonces encontramos el mismo problema antes mencionado; a saber, que muchas personas mal informadas en una sociedad bien ordenada tendrán creencias erróneas (acerca de la creación del universo por Dios, por ejemplo, incluyendo el ámbito del valor), así que no reconocerán que la autonomía es un bien intrínseco que elegirían dada la información exacta en la racionalidad deliberativa. En este caso, el argumento de la congruencia no asegura la estabilidad de una sociedad bien ordenada, pues el bien subjetivamente percibido de muchas personas se halla en conflicto con su bien objetivo. Por otro lado, si la condición de información completa para la racionalidad deliberativa expresara una condición más débil, y sólo significara que todo mundo tiene acceso a toda la información de evidencia relevante, esto sugiere que los planes objetivamente racionales según Rawls pueden desde luego ser informados por creencias falsas (tal como, presumiblemente, la creencia en la creación de un ámbito de valor por Dios). Esta interpretación es sugerida por las “cargas del juicio” *(PL,* 72-75), que implican que las personas razonables y racionales con la misma información exacta aún así tendrán

diferentes creencias filosóficas, morales y religiosas. Pero, si éste es el caso, incluso en condiciones de racionalidad deliberativa, entonces el argumento kantiano de la concurrencia de Rawls fracasa en sus propios términos para grandes números de personas, pues les imputa a todas una concepción del bien (el bien de la autonomía moral) que muchos no suscribirían racionalmente incluso si contaran con información completa y racionalidad deliberativa.

Sea o no que la autonomía moral es un bien intrínseco para las personas razonables y racionales como tales, el punto general es que un número insuficiente de personas en una sociedad bien ordenada habrán de estar motivadas a obedecer la justicia por la razón kantiana de que realizan su naturaleza como seres morales racionales libres iguales y que con ello son moralmente autónomas. Es esto lo que el argumento de la congruencia busca probar para mostrar cómo una sociedad bien ordenada es estable "por las razones correctas". El único modo de sortear este problema es abandonar el argumento kantiano de la congruencia (así como el argumento de la unión social, el cual tiene problemas similares). Pero esto todavía deja el problema para cuya solución estaba diseñado el argumento de la congruencia, a saber, mostrar la racionalidad de la justicia a las personas razonables y racionales en una sociedad bien ordenada. Entonces, la estabilidad tiene que satisfacerse por otros medios. Como veremos, este problema explica en buena medida la transición de Rawls al liberalismo político.

LECTURAS ADICIONALES

Hill, Thomas E., Jr., "Kantian Constructivism in Ethics", *Ethics,* 99, 1989, pp. 752-770. (Desarrollo favorable de la posición kantiana en las líneas sugeridas por Rawls.)

O'Neill, Onora, "Constructivism in Rawls and Kant", en *The Cambridge Companion to Rawls,* cap. 9. (Compara el constructivismo de Rawls con el de Kant, y argumenta en favor del segundo enfoque.)

Rawls, John, "Moral Constructivism", en *Lectures on the History of Moral Philosophy,* pp. 235-252. (Cap. 6 de las conferencias de Rawls sobre Kant donde muestra cómo fue desarrollado el constructivismo por Kant.)

VII. Liberalismo político I
EL DOMINIO DE LO POLÍTICO

El problema de *Liberalismo político*

Hay dos maneras de entender *Liberalismo político*. Podría ser visto como un remedio al problema (discutido en la sección final del capítulo VI) que encuentra Rawls en el argumento en favor de la estabilidad de una sociedad bien ordenada de justicia como equidad. Rawls discute la tarea correctiva de *Liberalismo político* en la primera introducción:

> Para entender la índole y el alcance de éstas [entre *Liberalismo político* y *Teoría de la justicia*], debemos considerar que surgen del intento de resolver un serio problema inherente a la justicia como imparcialidad; a saber, el que surge del hecho de que la explicación de la estabilidad en la tercera parte de *Teoría de la justicia* no es congruente con el panorama global. Pienso que todas las diferencias en este aspecto son consecuencia del intento de disipar tal congruencia [PL, 11].

Discutiré de qué manera las ideas principales de *Liberalismo político* corrigen los problemas que encuentra Rawls en la tercera parte de *Teoría de la justicia*. Pero *Liberalismo político* también puede ser entendido independientemente de *Teoría de la justicia* y considerar que responde a problemas diferentes. Tomado en sus propios términos, *Liberalismo político* responde a dos preguntas principales, una con respecto a la *posibilidad* práctica de una sociedad liberal bien ordenada, y la otra a las condiciones de la *legitimidad* del ejercicio del poder político en una sociedad liberal. El de legitimidad no es un concepto que Rawls use en *Teoría de la justicia*. Es un concepto diferente del de justicia, y se vuelve especialmente importante en condiciones no ideales en sociedades donde la justicia como equidad no se aplica uniformemente.

Así es como Rawls describe la relación entre los dos libros en sus escritos finales. Dice que la ambición primaria de *Teoría de la justicia* era desarrollar las doctrinas del contrato social de Locke, Rousseau y Kant, para proporcionar una explicación de la justicia social que sirviera como opción a la tradición utilitarista predominante en filosofía moral y política, una más consistente con nuestras

convicciones consideradas de justicia y una sociedad democrática (*cf. LP,* 175-176). Al igual que la de sus predecesores, la doctrina del contrato social de Rawls es presentada como una explicación filosófica "parcialmente integral" de la justicia social y política. Es "integral" dado que, primero, apela a valores morales además del de la justicia (autonomía plena, el bien de la comunidad) y, segundo, invoca explicaciones filosóficas de la naturaleza de la actuación y de la razón práctica, de la objetividad moral, la justificación moral y la verdad moral. Rawls nunca vacila en su convicción de que estas posiciones filosóficas y morales, expuestas en *Teoría de la justicia,* son todas correctas y filosóficamente justificables (incluso si su defensa de ellas fue en parte defectuosa), así como nunca vacila en su convicción de que la justicia como equidad es también verdadera (o "de lo más razonable", en su lenguaje). Pero decir que estas posiciones son *filosóficamente* justificables y verdaderas no significa que sean justificables *públicamente* ante los miembros de una sociedad democrática. Las explicaciones de Rawls en *Teoría de la justicia* del valor, la actuación, la objetividad, la justificación moral, etc., son todas posiciones filosóficas controversiales, y algunas personas razonables pueden estar en desacuerdo con ellas. Es la naturaleza de la filosofía ser controversial y estar sujeta a desacuerdo razonable, aun cuando (como Rawls continuó creyendo de *Teoría de la justicia*) una posición filosófica puede ser *sumamente* razonable o verdadera. La inevitabilidad del desacuerdo razonable en temas filosóficos, morales y religiosos se debe a lo que Rawls llama "las cargas del juicio". El problema primario con el argumento en *Teoría de la justicia* es que, debido a las cargas del juicio, los miembros de una sociedad bien ordenada de justicia como equidad no podrían ellos mismos estar razonablemente de acuerdo en la justificación filosófica de los principios de justicia que todos ellos suscriben. Éste es el problema que se aborda en y da lugar a *Liberalismo político*.

Esto nos lleva al segundo enunciado, más positivo, del problema para cuyo abordaje fue diseñado *Liberalismo político*. Olvídese de la disputa filosófica entre justicia como equidad y el utilitarismo, y entre la democracia liberal y otras formas de gobierno a las que responde *Teoría de la justicia*. El problema general que aborda *Liberalismo político* es la pregunta práctica más general: ¿cómo es posible que exista con el paso del tiempo una sociedad democrática justa que sea estable por las razones correctas, de ciudadanos libres e iguales, donde todos estén de acuerdo en una concepción liberal de la justicia, pero que no obstante sigan estando profundamente divididos por doctrinas filosóficas, religiosas y morales razonables *(PL,* 19, 29-30)?

Éste es, en efecto, un enunciado más general de la misma cuestión que motiva la investigación de Rawls en la tercera parte de *Teoría de la justicia* acerca de la estabilidad de la justicia como equidad. Pero, más que estar específicamente vinculada con la justicia como equidad, la pregunta ahora es cómo es realistamente posible un acuerdo duradero sobre *cualquier* concepción de la

justicia razonablemente justa, liberal y democrática, dado el hecho de que las personas razonables en las sociedades liberales sostendrán de forma inevitable diferentes "doctrinas integrales razonables". Es así que *Liberalismo político* tiene un enfoque diferente del de *Teoría de la justicia*. No pregunta qué concepción de la justicia es verdadera o más razonable y encaja mejor con nuestras convicciones de justicia consideradas. Más bien, presupone la justicia de una sociedad liberal y democrática donde las personas se consideran a sí mismas ciudadanos libres e iguales, y luego se pregunta: "¿cómo es posible que personas razonables que viven en estas condiciones liberales y democráticas, dadas todas sus diferencias religiosas, filosóficas y morales, lleguen a estar de acuerdo en una concepción de la justicia que habrá de permitir a su sociedad perdurar?"[1]

Aquí muchos filósofos objetan que la investigación de Rawls en *Liberalismo político* es demasiado limitada. Dicen, en efecto: "Rawls meramente presupone lo que muchas personas piensan que necesita ser demostrado, a saber, la justificación de una sociedad liberal y democrática. ¿Cómo va a convencer a las personas que rechazan la libertad y la igualdad de que acepten el liberalismo y la democracia?" Es verdad que *Liberalismo político* empieza con la suposición de que una sociedad liberal democrática es más justa que las otras, y se dirige a personas que aceptan la importancia política fundamental de la libertad y la igualdad. Pero esto no es una petición de principio en contra de las sociedades no democráticas, pues *Liberalismo político* no está dirigido a ellas. Si las personas no se consideran a sí mismas ciudadanos libres e iguales, ni creen que la libertad y la igualdad sean valores políticos fundamentales, entonces *Liberalismo político* puede no ser de mucho interés para ellas. Pero ¿por qué es ésta una objeción al proyecto de Rawls? De igual manera, seguramente no es una objeción a los tratados sobre la Constitución de los Estados Unidos que no estén dirigidos a personas de otras naciones, sino solamente a los ciudadanos estadunidenses que reconocen la Constitución como una ley más alta. Aquí los críticos de Rawls podrían decir que este rechazo a abordar en términos universales a personas con diferentes valores que no se conciben como ciudadanos libres e iguales hace relativista el argumento de Rawls, relevante a las preferencias políticas de las personas en una democracia. Pero claramente Rawls piensa que la libertad y la igualdad son valores universales de justicia y que toda sociedad en el mundo debería luchar por convertirse en una sociedad democrática liberal. Ésta es la implicación clara del argumento en *Teoría de la justicia*, y ni *Liberalismo político* ni el posterior *The Law of Peoples* de Rawls sugieren que Rawls haya abandonado la "doctrina integral" expresada en ese volumen. *Teoría de la justicia* responde a la preocupación de los críticos por un argumento en favor de la justicia universal que aborde a las personas razonables en todo el mundo. Confunde el propósito de *Liberalismo político* pensar que debe duplicar las ambiciones de ese libro anterior. *Liberalismo político*, a diferencia de *Teoría de la justicia*, abordó un problema *dentro* de la teoría democrática y liberal, a saber,

¿cómo es posible que exista una sociedad liberal y democrática estable y permanente que tolere diferentes concepciones y modos de vida cuando los ciudadanos razonables están en desacuerdo acerca de los valores fundamentales morales y religiosos?

Para apreciar el alcance del problema que Rawls confronta en *Liberalismo político*, considere las siguientes objeciones:

1. *Desde luego,* una sociedad liberal en la que todas las personas razonables estén de acuerdo en la misma concepción de la justicia no es realistamente posible. Pues, dada la libertad de pensamiento y expresión, la libertad de conciencia y religión, y la libertad de asociación, serán defendidas y ganarán partidarios muchas diferentes doctrinas integrales *falsas* de carácter moral, filosófico y religioso. Y éstas conducirán a muchas personas a tener creencias falsas acerca de la justicia y las bases de la justicia. Simplemente mire a los Estados Unidos, el país más libre del mundo en la protección de las libertades básicas, donde ¡más de la mitad de los ciudadanos estadunidenses cree en la explicación bíblica de la creación, que los milagros de la Biblia realmente tuvieron lugar, que los ángeles y el diablo, o al menos almas inmateriales, realmente existen, mientras que menos de 15% cree la explicación darwiniana de la evolución![2] Dadas estas creencias no razonables, ¿por qué deberíamos esperar que las creencias de las personas acerca de las bases de la justicia habrían de ser más razonables? Rawls tiene aspiraciones no realistas, si no es que utópicas.
2. Más aún, las aspiraciones utópicas de Rawls no son de una importancia moral o política tan grande. ¿Por qué debería importar si las personas tienen creencias similares acerca de la justificación de su constitución liberal? En tanto que las personas obedezcan las leyes de una sociedad liberal, y la mayoría de ellas acepte los términos de una constitución liberal y democrática, entonces una sociedad democrática será lo suficientemente estable.

Esta respuesta escéptica a las aspiraciones de Rawls en *Liberalismo político* es indicativa de los tipos de problemas que confronta. El primer problema es que como incluso las personas razonables nunca se pondrán de acuerdo acerca de las doctrinas religiosas, filosóficas y morales, ¿por qué debería esperarse que estén de acuerdo acerca de una concepción de la justicia, incluso hasta en su justificación? Formulado de este modo, el problema de *Liberalismo político* parece virtualmente insuperable. Pues, claramente, las concepciones acerca de la justicia de las personas estarán en buena medida determinadas por la doctrina integral particular que sostengan. Y, si difieren en doctrinas integrales, entonces seguramente también diferirán en sus concepciones de la justicia. Pero esto parece sugerir que una sociedad liberal y democrática bien ordenada no es

posible. El segundo problema podría ser llamado el desafío de las "uvas amargas": dice que una sociedad liberal en la que todos los ciudadanos razonables están de acuerdo en una concepción liberal de la justicia después de todo no es tan importante. ¿Por qué deberíamos siquiera aspirar a ella?

La respuesta de Rawls al primer problema, en breve bosquejo, consta de tres partes:

1. Incluso si son inevitables los desacuerdos y creencias falsas acerca de la religión, la filosofía y la ética, entre ciudadanos democráticos razonables y racionales, la *concepción política* de la justicia que es públicamente suscrita en una sociedad liberal bien ordenada no necesita depender de estos desacuerdos y falsas creencias o estar influida por ellos. Una concepción pública política de la justicia es *independiente* (o "autónoma") de las doctrinas integrales y creencias falsas de los ciudadanos. Lo que hace independiente a una concepción política de la justicia es que tiene una *justificación política,* que está enmarcada en términos de valores e ideales democráticos que son parte de la cultura pública y que son independientes de los valores y razones peculiares para cualquier doctrina moral, religiosa o filosófica integral.
2. En una sociedad democrática bien ordenada los ciudadanos razonables y racionales deberían ser capaces de suscribir la concepción política liberal de justicia que gobierna la sociedad. Para que esto sea realistamente posible, todas las doctrinas integrales *razonables* afirmadas por los ciudadanos deben aceptar y suscribir su concepción política de la justicia en un *consenso traslapado*. Cuando existe tal consenso traslapado, todos los ciudadanos libres e iguales que suscriben doctrinas integrales razonables están de acuerdo en la concepción política de la justicia, con base en sus propias razones y concepciones integrales particulares.
3. El requerimiento final para la posibilidad y estabilidad duradera de una sociedad bien ordenada tiene que ver con la aplicación de la concepción política de la justicia: las decisiones acerca de los elementos constitucionales esenciales y los asuntos de justicia básica deberían ser decididos por las autoridades políticas con base en los valores políticos, y estas decisiones deben ser justificables a los ciudadanos en términos de la razón pública. Cuando las leyes que afectan los elementos constitucionales esenciales y los asuntos de justicia básica son justificables con base en los valores políticos de la razón pública, entonces son justificables por razones que todos pueden aceptar en su capacidad como ciudadanos democráticos libres e iguales. Las leyes son con ello *políticamente legitimadas*.

Cuando estas tres condiciones son del todo satisfechas —en síntesis, cuando *1)* hay una concepción política independiente de la justicia; *2)* que es aceptable a las

personas razonables y suscrita por todas las doctrinas integrales razonables en un consenso traslapado, y *3)* ello da contenido al razonamiento público acerca de los elementos constitucionales esenciales y la justicia básica—, entonces una sociedad bien ordenada liberal y democrática es *estable por las razones correctas:* su concepción de la justicia es generalmente aceptable para los ciudadanos libres e iguales con base en razones morales implícitas en su *sentido de justicia* y también en sus concepciones integrales razonables, y guía sus acciones.

Las ideas en 1-3 son nuevas en la obra de Rawls y necesitan una aclaración. En este capítulo y en el siguiente explicaré cada una de estas condiciones y los conceptos relacionados necesarios para entender *Liberalismo político*.

Pero primero considere la segunda objeción expuesta antes. Esto nos regresa a una pregunta planteada anteriormente, en conexión con la doctrina del contrato social de Rawls: por qué piensa Rawls que el acuerdo sobre la justicia es un valor moral y político tan importante. Si nos consideramos personas libres que merecen respeto igualitario como ciudadanos, y la libertad y la igualdad son consideradas valores políticos fundamentales, entonces es una característica deseable de nuestras relaciones que las restricciones políticas de la justicia que regulan nuestra conducta sean libremente aceptables para nosotros como ciudadanos iguales desde una posición equitativa. De otra manera se nos requeriría que viviéramos de acuerdo con términos de cooperación que no podemos aceptar o suscribir libremente. El enfoque contractualista sobre el consentimiento y el acuerdo general dentro de una sociedad bien ordenada brota de la importancia fundamental que asigna Rawls a la libertad igualitaria y a la independencia, y a la cooperación equitativa con base en el respeto mutuo. Pero en *Liberalismo político* ese enfoque debe cambiar en cierto grado. Rawls ya no puede afirmar, como hacía en *Teoría de la justicia,* a la libertad y a la igualdad como valores morales fundamentales que son parte de una doctrina moral kantiana integral. Debido al hecho del pluralismo razonable, para que una concepción de la justicia sea generalmente aceptada en una sociedad bien ordenada, debe "poner corchetes" a los asuntos disputados, como el de los valores morales más básicos. Rawls, sin embargo, supone que en una sociedad democrática moderna nuestra concepción de nosotros mismos como ciudadanos libres iguales es de gran importancia para la propia imagen y la autoestima de cualquier persona razonable; también ocupa una posición importante dentro de cualesquiera concepciones morales, filosóficas o religiosas integrales razonables, cualesquiera que puedan ser éstas. Todos nosotros, entonces, suponiendo que somos razonables y racionales, deberíamos tener razón suficiente para querer vivir de acuerdo con una concepción de la justicia que afirme nuestra autoestima y estatus como ciudadanos iguales, y que también nos permita proseguir nuestra concepción del bien y los valores fundamentales de nuestras concepciones integrales. Deberíamos tener entonces, sostiene Rawls, un "interés de orden

superior” en preservar nuestro estatus igualitario y de respeto propio como ciudadanos libres, y en mantener los poderes morales que nos permiten participar en la cooperación social. El punto crucial aquí es que una condición para que alcancemos este interés de orden superior es que seamos capaces de *aceptar y suscribir libremente* esta concepción de la justicia en nuestra capacidad como ciudadanos libres e iguales. Rawls ve que la posibilidad realista de la aceptación y el acuerdo general por todos los ciudadanos razonables de la concepción de la justicia de una sociedad democrática está como implícita en los valores liberales y democráticos de libertad e igualdad, y el ideal de los ciudadanos. Es una condición de lo que llama “autonomía política”, un valor político básico de la razón pública que sostiene *Liberalismo político* de un modo similar a la manera en que la autonomía moral kantiana en *Teoría de la justicia* sustentaba la justicia como equidad como una concepción parcialmente integral.

Una concepción política independiente de la justicia

Los primeros tres capítulos de *Liberalismo político* están dedicados a aclarar la idea de una concepción política de la justicia. Estos capítulos son versiones sustancialmente revisadas de las tres Conferencias Dewey de 1980 discutidas en el capítulo precedente. Rawls vierte vino nuevo en odres viejos. Retiene la concepción ideal de personas libres iguales y de su personalidad moral que sostiene el constructivismo kantiano; pero en vez de considerarlos como aspectos de nuestra “naturaleza” como agentes morales (como lo hizo claramente en *Teoría de la justicia* y con menos claridad en las Conferencias Dewey), ahora representan la concepción de personas libres e iguales, razonables y racionales como un *ideal político de ciudadanos democráticos* que se halla implícito en la cultura política de una sociedad democrática. En otras palabras, Rawls supone que, de hecho, los ciudadanos en una sociedad democrática moderna se conciben como libres e iguales en los contextos políticos. Presenta idealizaciones de esta autoconcepción —el ideal de las personas morales libres e iguales— y luego se pone a “construir” una concepción de la justicia que sea la más apropiada a este ideal de ciudadanos y lo haga realidad. Su esperanza es que esta concepción de la justicia capture de la mejor manera los valores e ideas democráticos acerca de la justicia que usamos comúnmente, y que al mismo tiempo sea compatible con las doctrinas filosóficas, morales y religiosas que afirmamos. El proyecto de justificación en *Liberalismo político* es similar al de *Teoría de la justicia*, sólo que esta vez Rawls ha evitado meticulosamente depender de posiciones filosóficas y morales controversiales, y depende, en vez de ello, de ideas y razones que son ampliamente compartidas en la cultura democrática.

Examinemos ahora qué entiende Rawls por “concepción política de la justicia”. Rawls dice que una concepción política tiene tres características: primero, se

prepara para aplicarse a la estructura básica de la sociedad (no hay nada nuevo aquí). En segundo lugar, es independiente o "autónoma" de los conceptos, valores y principios de doctrinas morales, filosóficas y religiosas integrales sostenidas por los miembros de una sociedad democrática. Para Rawls una "doctrina integral" incluye concepciones de lo que es valioso en la vida y le da su significado. Las doctrinas metafísicas acerca de la naturaleza de la realidad, y las doctrinas epistemológicas acerca de la posibilidad y condiciones del conocimiento humano también son doctrinas integrales, ya que todas son religiosas. Las ciencias naturales, sociales y matemáticas, sin embargo, no son doctrinas integrales para Rawls, al menos no en tanto que incorporan generalidades, leyes, teoremas, hipótesis y teorías que son por lo general aceptadas por expertos en el campo, y la ciencia misma es comúnmente aceptada por las personas razonables.[3] Como vimos en su argumento en favor de la justicia como equidad, es importante para Rawls que los descubrimientos no controversiales entre expertos en las ciencias sociales sean bases permisibles para argumentar en favor de una concepción política de la justicia, y también dentro de la razón pública de una sociedad democrática. En tercer lugar, en vez de hacerlo sobre doctrinas integrales, una concepción política de la justicia se elabora a partir de ciertas "ideas intuitivas fundamentales" que se hallan implícitas en la cultura pública de una sociedad democrática. Rawls considera estas ideas fundamentales, junto con nuestras "convicciones fijas de justicia consideradas", como los ladrillos y medios argumentativos de apoyo en favor de la concepción política de la justicia. Las ideas intuitivas fundamentales son en sí mismas convicciones consideradas fijas, en el sentido de que Rawls presume que se hallan presupuestas en el debate y la deliberación públicos en una sociedad democrática, y como parte del razonamiento público de sentido común. Menciona tres ideas intuitivas fundamentales: la idea de la sociedad como sistema equitativo de cooperación social, la idea de ciudadanos libres e iguales, y la idea de una sociedad bien ordenada. Rawls también discute tres "ideas fundamentales" más que son "complementos" teóricos de las ideas intuitivas: las ideas de estructura básica de la sociedad, posición original y justificación pública.

Hemos encontrado la mayoría, si no es que todas estas ideas, en diferentes guisas en el constructivismo kantiano y en *Teoría de la justicia*. Aquí, entonces, destaco principalmente algunas de las diferencias a partir de obras más tempranas en su presentación de estas ideas.

La concepción política de la persona

Rawls dice que es parte de la cultura democrática que los ciudadanos sean considerados libres e iguales. Éste es un hecho social e institucional. Desde luego, las personas están en desacuerdo acerca de los modos en que los ciudadanos deberían ser libres y tratados como iguales, pero aun así estos valores

políticos fundamentales son generalmente compartidos por personas razonables en una sociedad democrática. Ahora bien, la concepción ideal de los ciudadanos libres iguales con los dos poderes morales es, desde luego, una variación de la explicación de las personas morales libres e iguales de la que dependió Rawls en la interpretación kantiana y el constructivismo kantiano. Pero ahora sostiene que ésta es una *concepción política de la persona,* y no pretende ser un enunciado acerca de la naturaleza de la actuación humana o una concepción metafísica de ningún tipo (*PL,* 51-56). ¿Qué es una "concepción política de la persona"?

Un óptimo ejemplo de una concepción metafísica de la persona es la explicación humeana de la identidad personal, la cual dice que las personas son simplemente haces de experiencias continuos e interconectados. Recuérdese también la crítica de Michael Sandel de que la posición original de Rawls presupone una explicación del ego separado de cualesquiera fines o compromisos fundamentales, una especie de agente "desnudo" de pura voluntad que elige sus fines, relaciones y compromisos y no se considera que tenga compromisos personales o sociales anteriores. Si tal concepción del ego tiene sentido o estuvo alguna vez implícita en *Teoría de la justicia*, es un ejemplo del tipo de concepción metafísica o al menos normativa del ego que Rawls quiere evitar. Rawls dice que la concepción política de la persona acompaña a la idea de la *sociedad como un sistema equitativo de cooperación social*, que es la idea intuitiva fundamental de Rawls para organizar otras ideas fundamentales y convicciones consideradas (*PL,* 39). Rawls sugiere que, cuando pensamos en la cooperación social, pensamos en algo distinto del comportamiento eficientemente coordinado, donde las personas podrían tener un papel asignado en alguna actividad conjunta de la cual pueden no beneficiarse. En el caso de prisioneros trabajando encadenados a otros prisioneros, por ejemplo, u otras formas de servidumbre forzada, se podría lograr mucho dependiendo de cuán efectivamente se coordina el comportamiento de los participantes, pero sería erróneo decir que están participando en una *cooperación social* con sus captores o incluso entre sí. En contraste, en la cooperación social participan personas dedicadas más o menos voluntariamente a actividades y relaciones sociales de acuerdo con términos de cooperación que aceptan y consideran más o menos equitativos, y de los cuales todo mundo se beneficia de alguna manera. Si no todos se benefician de forma óptima, ha de entenderse, sin embargo, que se benefician en el sentido mínimo en que todos se hallan mejor que si no hubiese cooperación en absoluto. La cooperación social es parte, entonces, de una idea de términos equitativos o razonables de cooperación —un elemento de "lo razonable"— y también una idea del bien de cada persona que participa —que Rawls llama "lo racional"— (*PL,* 67-71).

La idea intuitiva de persona que Rawls usa en *Liberalismo político* está adaptada a esta idea de cooperación social (*PL,* 41-42). Rawls dice que desde los tiempos antiguos (en la ley civil romana) una *persona* es la que participa, o tiene

un papel, en la vida social y puede ejercer y respetar sus varios derechos y deberes. Para participar en la cooperación social, las personas necesitan haber desarrollado *capacidades* para observar los términos equitativos de cooperación, y también necesitan tener una concepción de lo que los beneficia, de sus intereses o su bien. Esto significa que tienen que tener los *poderes morales,* una capacidad para un sentido de la justicia y una capacidad racional para una concepción del bien. Es un hecho empírico acerca de las personas que necesitan estas capacidades desarrolladas si han de participar de los beneficios de la cooperación social y disfrutarlos.

Este hecho acerca de las capacidades necesarias para la cooperación social, unido al hecho de que los ciudadanos democráticos se conciben a sí mismos como libres e iguales, proporciona una especie de base empírica a nuestra aceptación de un ideal de los ciudadanos como personas libres con dos poderes morales. Pero Rawls no piensa que los hechos acerca de los ciudadanos democráticos que participan en la cooperación social nos comprometan con ningún ideal tal. Más bien, sugiere que la concepción ideal de los ciudadanos como personas morales libres e iguales es la manera más apropiada de representar, teóricamente, cómo nos concebimos realmente en nuestra capacidad como ciudadanos democráticos. Podemos no pensar de nosotros mismos de este modo en todo lo que hacemos —como miembros de una religión o una universidad, por ejemplo, o cuando nos consideramos como seres puramente biológicos sujetos a fuerzas naturales y ambientales—. Pero para propósitos de cooperación social como miembros de una sociedad democrática, la concepción ideal de personas morales libres e iguales captura (conjetura Rawls) cómo pensamos de nosotros mismos y uno del otro en nuestra capacidad como ciudadanos democráticos.

Así, en *Liberalismo político,* Rawls ingeniosamente, convierte las concepciones kantianas de la persona y la naturaleza de la actuación en lo que considera aserciones no controversiales acerca de cómo los ciudadanos se conciben en realidad a sí mismos en una sociedad democrática, y de las capacidades naturales que necesitan para participar efectivamente en la sociedad. Esto es, en parte, lo que Rawls quiere decir con “concepción política de la persona”. No es una concepción metafísica del ego, o una concepción normativa controversial de la persona del tipo presupuesto por las doctrinas morales integrales (como en *Teoría de la justicia).* Más bien, es una concepción de la persona basada en hechos empíricos acerca de la cooperación social y de cómo en realidad nos concebimos en un área importante de nuestras vidas, en nuestra capacidad como ciudadanos.

Aquí de nuevo podríamos comparar esta concepción con la concepción legal de las personas que predomina en los sistemas legales occidentales. La personalidad legal es la capacidad de las personas de tener y ejercer derechos legales y de cumplir con deberes legales. Cuando tiene lugar una audiencia legal para evaluar

la competencia mental de los individuos, la investigación principal se basa en si tienen la capacidad de cuidarse a sí mismos y proteger y proseguir sus propios intereses. Una persona senil, o un niño pequeño, no tienen esta capacidad —carecen de la capacidad de ser racionales— y por esta razón se les asignan guardianes legales para proteger sus intereses (normalmente padres u otros familiares). Otro ejemplo es la tradicional prueba de la ley común para la demencia en la ley criminal, la regla de M'Naghten, para determinar si un acusado tiene la capacidad de distinguir el bien del mal. Una persona que no la tiene es considerada legalmente demente en la ley común y no se le hace responsable de sus acciones. Las pruebas de demencia modernas son más liberales, excusando a las personas de culpabilidad incluso si, teniendo la capacidad de distinguir el bien del mal, son incapaces de controlar sus impulsos o acciones —tienen una "capacidad disminuida"—. En este caso, los considerados criminalmente dementes carecen, en efecto, de la capacidad de ser razonables, o de un sentido de justicia. Son incapaces de hacer lo que es moral y legalmente requerido.

Como la concepción legal de la persona está basada en la psicología de sentido común familiar a nuestras evaluaciones ordinarias de las personas cuando se trate de hacerlas responsables, así también Rawls intenta que la concepción política de la persona que sustenta una concepción política de la justicia tenga una base similar en la psicología del sentido común y nuestras prácticas ordinarias para hacer responsables a las personas. En este sentido, la concepción de la persona es "política, no metafísica" (CP, cap. 18).

La libertad de los ciudadanos

Una de las metas de Rawls en liberalismo político es reconciliar los entendimientos lockeano y rousseauniano de los valores democráticos fundamentales de la libertad y la igualdad *(PL,* 30-31). Hay tres sentidos de libertad que Rawls asocia con la idea de ciudadanos libres e iguales. Primero, los ciudadanos son libres dado que *tienen una concepción del bien;* si no la han formado por sí mismos, no obstante tienen la capacidad de revisarla y reformarla conforme buscan su bien *(PL,* 51-52). En segundo lugar, los ciudadanos se ven a sí mismos como *fuentes autoautenticadoras de demandas válidas,*[4] ya que pueden hacer demandas a las instituciones sociales para promover su concepción del bien que no se deriva de deberes y obligaciones con la sociedad *(PL,* 54-55). En tercer lugar, los ciudadanos son libres porque se ven a sí mismos como *responsables de sus fines,* y capaces de ajustar sus deseos a lo que pueden esperar legítimamente como resultado de la cooperación social. El primero y el tercero de estos tipos de libertad son libertades "positivas"; tienen que ver con capacidades o poderes que tienen las personas. La segunda parece ser la libertad como una especie de estatus que brota del reconocimiento por otros de la

legitimidad de las demandas que uno les hace, independientemente de los propios propósitos de otros y de la sociedad. Rawls contrasta la libertad del segundo tipo con su opuesto, el estatus de los esclavos y su inhabilidad para hacer demandas reconocibles a la sociedad y a otros.

Aquí, nuevamente, el foco de estos tres aspectos de la libertad de los ciudadanos tiene que ser diferente de lo que era antes, para acatar los límites del *Liberalismo político*. Rawls no puede querer decir en *Liberalismo político* que estos tres tipos de libertad son valiosos por sí mismos, o que brotan de una concepción más general de la libertad como autonomía plena que es intrínsecamente buena. No se puede hacer ninguna apelación a valores integrales dentro de *Liberalismo político*. Para muchos, las libertades que disfrutan como ciudadanos podrían no ser más que medios para otros fines. Por ejemplo, un católico liberal puede identificarse de tal manera con su fe y la búsqueda de la visión de Dios que ejercitar su libertad en el primer sentido (tener la capacidad racional de formar y revisar su concepción del bien) es de poco valor intrínseco para él, pues cambiar esta concepción del bien puede ser la última cosa que quiera hacer. No obstante, tener la capacidad para deliberar y proseguir racionalmente el bien que ya suscribe, y con ello revisar y ajustar los fines subordinados a su meta final, debe ser todavía de gran importancia para él. Podría necesitar cambiar su carrera o "vocación", por ejemplo, y desarrollar nuevas habilidades e intereses si es que ha de cumplir con sus deberes religiosos hacia Dios. Por esta razón, mantener la libertad que va con tener las capacidades para una concepción racional del bien debería ser de gran importancia política e incluso religiosa para él, aun cuando la autonomía racional y la individualidad no sean en sí mismas de valor intrínseco en su concepción del bien.

La sociedad bien ordenada

Rawls dice en su exposición de las ideas intuitivas fundamentales:

> Debemos recordar que estamos intentando demostrar cómo la idea de la sociedad en tanto sistema justo de cooperación social puede ponerse de manifiesto de manera que descubramos principios que especifiquen los derechos y las libertades básicos y las formas de igualdad más apropiadas para los cooperadores, en cuanto se consideran ciudadanos, como personas libres e iguales [PL, 49-50, las cursivas son mías].

Este enunciado es un comentario importante sobre el método de Rawls en *Liberalismo político*. En los dos primeros capítulos de *Liberalismo político* Rawls está "desplegando" (no dice "analizando") la idea de sociedad como sistema equitativo de cooperación social. Al hacerlo, llega a la concepción de personas que participan en la cooperación social y de los poderes y capacidades que deben tener para hacerlo de manera exitosa. Entonces, él "despliega" o desarrolla esta concepción de las personas morales y arriba a la idea de que estas personas se

consideran entre sí como libres e iguales en parte porque tienen estos poderes morales. Entonces revisa los distintos aspectos en que estas personas son libres. Nada de esto es análisis conceptual. Más bien, Rawls está dedicado a la exposición, al presentar los varios aspectos de su posición. Pero tampoco es una simple estipulación arbitraria, pues todas estas ideas están interconectadas y son también un modo razonable (no dice que sea el único modo) de ver qué está relacionado con las ideas inquisitivas fundamentales que Rawls piensa que todos compartimos como miembros de una sociedad democrática. La meta final es armar el argumento en favor de una concepción liberal de la justicia, que para Rawls es la que mejor encaja con esta exposición. Su método es poner en su lugar un número de ideas clave que enfocan la idea de cooperación social equitativa entre ciudadanos libres e iguales, discutir qué supone cada una de ellas, y luego "construir" a partir de estas ideas fundamentales y sus corolarios (un argumento en favor de) principios liberales de justicia. Esto es parte del constructivismo de Rawls —en este caso el constructivismo político— el cual (recuérdese la introducción, pp. 59-60) es enteramente "interior" y un aspecto del equilibrio reflexivo. El constructivismo proporciona significado a la idea de "encajar", o lo que esté relacionado para que nuestras convicciones consideradas en todos los niveles de generalidad y los principios de justicia "encajen [...] en un esquema coherente" en "un equilibrio reflexivo general y amplio" (CP, 289, 321). La actividad de llevar al equilibrio reflexivo con principios de justicia nuestras más o menos consideradas convicciones generales tiene lugar en buena medida dentro del "procedimiento de construcción", la posición original, y está estructurado por éste.

El punto de este interludio metodológico es hacer hincanpié sobre cómo la entera concepción se centra en la idea de sociedad como sistema equitativo de cooperación social y se desarrolla a partir de ella. La idea de personas libres e iguales es una "idea complementaria" a la cooperación social equitativa; se necesita para decirnos quiénes son las partes de la cooperación, lo cual a su vez se necesita para decidir cuáles son los términos apropiados para la cooperación. Esto nos trae a la siguiente "concepción modelo": la "idea complementaria" de una sociedad bien ordenada *(PL,* 56). Aquí volvemos a revisar una idea familiar expuesta en *Teoría de la justicia*. Una sociedad bien ordenada es un ideal de cooperación social —dice Rawls: "éste es un concepto muy idealizado" *(PL,* 56)— al cual Rawls presume que aspiramos. En la interpretación kantiana en *Teoría de la justicia* Rawls podría haber explicado esta aspiración en términos de una idea (de la razón práctica) implícita en la conciencia moral de personas morales libres e iguales con una capacidad para la autonomía moral (recuérdese que una sociedad bien ordenada es análoga a la idea de Kant del reino de los fines). Aquí, sin embargo, la idea de una sociedad bien ordenada emerge como un ideal de cooperación social entre ciudadanos de una sociedad democrática. Dice Rawls: "cualquier concepción de la justicia que no pueda ordenar bien una democracia

constitucional es inadecuada como concepción democrática" *(PL,* 56). ¿Por qué es inadecuada? Presumiblemente, Rawls dice esto porque piensa que el ideal de una sociedad bien ordenada va de la mano con la libertad e igualdad de los ciudadanos democráticos. Una sociedad bien ordenada encarna el ideal contractualista de una sociedad en la que todo mundo acepta libremente los principios reguladores de la justicia de la sociedad. Como la justicia por lo general implica la imposición social y frecuentemente coercitiva de normas sociales y legales, las personas libres e iguales deberían ser capaces de aceptar y suscribir los principios de justicia que regulan su sociedad, incluso si no están de acuerdo con todas sus leyes. Es prácticamente imposible que los ciudadanos libres estén de acuerdo en todas las leyes, o incluso en todas las disposiciones de la constitución. Pero no es prácticamente imposible que todos acepten y estén de acuerdo en los principios de justicia que sustentan a la constitución y las leyes. Tal sociedad estaría bien ordenada por su concepción de la justicia.

Una razón por la que podría impedirse que una sociedad de personas libres estuviese bien ordenada es que su concepción de la justicia pusiera cargas tan grandes que algunas personas no pudieran suscribir esa concepción una vez que es públicamente conocida. Éste fue el enfoque primario en *Teoría de la justicia* en la comparación de la justicia como equidad con el utilitarismo y otras concepciones de la justicia. Rawls argumentó allí que solamente la justicia como equidad podría desempeñar el papel de una concepción pública de la justicia aceptable para todos los miembros de una sociedad bien ordenada. Pero después de *Teoría de la justicia,* debido al "hecho del pluralismo razonable", Rawls llegó a ver que incluso la justicia como equidad, considerada como una concepción kantiana parcialmente integral, tampoco podría lograr lealtad unánime y proporcionar la constitución moral de una sociedad bien ordenada. El "serio problema" con el argumento en *Teoría de la justicia* es que depende de una "idea poco realista de una sociedad bien ordenada, [en la que] todos sus ciudadanos respaldan [la justicia como equidad] basándose en lo que ahora llamamos una doctrina comprensiva filosófica" *(PL,* 11). Pero en vez de abandonar la idea de una sociedad bien ordenada, y con ello su contractualismo, Rawls redefine las condiciones para la estabilidad de una sociedad bien ordenada. Una cuestión en el trasfondo de *Liberalismo político,* entonces, es si la justicia como equidad (o cualquier concepción liberal), cuando es reinterpretada como una concepción política independiente, puede alcanzar un consenso unánime entre personas razonables, una vez que las condiciones de su justificación son alteradas para tomar en cuenta el hecho del pluralismo razonable.

El punto principal, entonces, es que la idea de Rawls de las condiciones para la estabilidad de una sociedad bien ordenada debe cambiar, una vez que toma en cuenta el *hecho del pluralismo razonable.* Poco se ha dicho acerca de esta idea hasta ahora, o acerca de la idea relacionada de "doctrina integral razonable". El hecho del pluralismo razonable no es simplemente que en una sociedad liberal

donde las personas disfrutan de libertades liberales básicas de conciencia, pensamiento, expresión, asociación y otras, habrá muchas posiciones éticas, filosóficas y religiosas, o "doctrinas integrales", diferentes y en conflicto. Rawls piensa que, dadas las propensiones de la naturaleza humana y de las circunstancias personales de los individuos, tal pluralismo es inevitable. Más aún, algunas personas siempre van a abrigar concepciones religiosas, filosóficas y morales fantásticas o intolerantes o francamente malévolas. Pero el pluralismo *per se,* y la inevitabilidad de las doctrinas inciviles, no es el problema principal del que se ocupa Rawls, aunque reconoce que la cantidad de personas que la sostienen no puede ser demasiado grande en una sociedad bien ordenada *(PL,* 59-60). El principal problema es la pluralidad de *doctrinas razonables* —diferentes doctrinas morales, filosóficas y religiosas— que las personas razonables y racionales mismas habrán de afirmar, aun cuando se les presenten los mismos argumentos y la misma evidencia. (Aquí es importante hacer hincapié en que Rawls quiere decir "razonable" y "racional" en un sentido definido dentro de *Liberalismo político,* lo cual se discute más adelante.) Esto se debe a las *cargas del juicio*. Se halla en la naturaleza de la moralidad, la filosofía y la religión que resulten en desacuerdo, incluso entre personas razonables y racionales informadas de manera similar; es el *desacuerdo razonable* lo que distingue principalmente estas doctrinas de las matemáticas y las ciencias genuinas.

En *Liberalismo político*, a diferencia de en *Teoría de la justicia*, una sociedad bien ordenada está marcada por un pluralismo razonable y un desacuerdo razonable acerca de los fundamentos de la justicia, incluso entre ciudadanos razonables y racionales. Como resultado, se vuelve de lo más improbable el acuerdo sobre principios de justicia y mucho más difícil de alcanzar una sociedad bien ordenada. Rawls ya no puede depender de un acuerdo sobre una concepción kantiana de la moralidad y el bien para garantizar el acuerdo sobre una concepción de la justicia y su aplicación. En vez de ello, dado el desacuerdo razonable acerca de la moralidad, lo que se necesita para hacer posible el acuerdo sobre la justicia como equidad, o más generalmente la justicia liberal, es un "consenso traslapado" entre doctrinas integrales razonables sobre la independiente concepción política de la justicia de la sociedad. Ésta es la distinción primaria entre el modo en que la idea de una sociedad bien ordenada se usa en *Liberalismo político* y en *Teoría de la justicia*. Marca una diferencia importante en la doctrina del contrato social de Rawls respecto de la de sus predecesores, Locke, Rousseau y Kant, y hace que su posición se parezca a la de Hobbes en este sentido: al igual que Hobbes, Rawls aprecia la importancia de la inevitabilidad del desacuerdo de las doctrinas filosóficas y morales, así como de las religiosas. Pero, a diferencia de Hobbes, y en línea con estos defensores anteriores de las concepciones de los derechos naturales de los contratos sociales, Rawls cree que es posible el acuerdo sobre la justicia liberal entre

personas razonables, no debido a un compromiso o *modus vivendi* apoyado por sanciones coercitivas, sino con base en el sentido moral de la justicia de los ciudadanos, tal y como está fundamentado en sus diferentes concepciones integrales razonables. Ésta es la importancia de la idea de *consenso traslapado*. Localiza una base para el acuerdo razonable dentro de las fuentes de desacuerdo razonable mismas, en las diferentes y opuestas concepciones morales, filosóficas y religiosas afirmadas por ciudadanos razonables.

La posición original

Antes de explicar la idea de consenso traslapado, deberíamos determinar la exposición de las ideas principales que dan claridad a una concepción política independiente. Empezando con la idea de sociedad como sistema equitativo de cooperación social, hemos discutido las explicaciones que da Rawls de los agentes de la cooperación, las capacidades que les permiten participar en la cooperación, y su autoconcepción e intereses de orden más alto como ciudadanos libres e iguales. También revisamos la idea de cooperación social a la que aspiran los ciudadanos libres e iguales para mantener su estatus como libres e iguales, una sociedad bien ordenada. Ahora las preguntas son: ¿cómo proceden a decidir las personas libres e iguales acerca de una concepción de la justicia para una sociedad bien ordenada? ¿Qué proporciona las bases de su acuerdo sobre principios de justicia?

Como difieren en sus concepciones del bien y no suscriben la misma doctrina integral, no hay una doctrina o concepción particular del bien a la que todos se puedan referir que proporcione los principios de justicia de una sociedad bien ordenada. Más aún, apelar a cualquier figura religiosa o de alguna otra manera autoritaria para decidir acerca de una concepción de justicia para ellos sería inapropiado en vista de su concepción de sí mismos como libres e iguales. La única manera de que personas libres iguales arriben a una concepción de la justicia que todos acepten es mediante un acuerdo entre ellas; se necesita un acuerdo general para proporcionar las bases para el acuerdo y la justificación pública entre personas libres e iguales. Así llegamos a la idea de un contrato social.

Siguiendo el modelo propuesto en el constructivismo kantiano, Rawls explica las varias características de este contrato social por referencia a la concepción de las personas como personas morales libres e iguales que llegan a un acuerdo equitativo. Esto debería ser territorio familiar. Un acuerdo equitativo acerca de los términos de la cooperación social entre personas libres e iguales requiere que estén igualmente situadas. Esto requiere la eliminación de ventajas en la negociación, incluida la dependencia de los ciudadanos de hechos acerca de su riqueza relativa, su situación profesional y social, sus talentos y habilidades, su sexo, su raza y su etnicidad, etc. De manera más controversial, requiere que ni

siquiera dependan de sus particulares concepciones del bien y las doctrinas integrales filosóficas, morales y religiosas que podrían proporcionar significado a la vida. Pues éstas son primarias entre los hechos de los que surgen sus desacuerdos más fundamentales, e impedirían el acuerdo sobre principios de justicia. Pero ¿cómo han de llegar las personas a un acuerdo sobre algo tan importante como los principios de la justicia si no tienen acceso a doctrinas filosóficas, morales y religiosas que les proporcionen parámetros en la toma de decisiones morales cotidianas? Aquí Rawls apela al ejercicio de los poderes morales como un *bien esencial* de los ciudadanos libres e iguales. Aun cuando los ciudadanos tienen diferencias fundamentales en sus concepciones del bien, incluidas sus doctrinas integrales razonables, todos tienen interés en la cooperación social. Esto les proporciona bases para adoptar un “interés del orden más alto” en el desarrollo y ejercicio de las capacidades necesarias para la cooperación social exitosa. Para Rawls, los intereses de una persona no son lo que la persona desea. Más bien, los intereses de una persona tienen que ver con lo que es *racional* que una persona desee, y, como hemos visto, el deseo racional es más o menos sinónimo del bien de una persona en la explicación de Rawls de la “bondad como racionalidad”. Decir que las personas libres e iguales tienen un interés superior en el desarrollo y ejercicio de sus poderes morales significa que es racional que deseen desarrollar y ejercitar estas capacidades, ya que son cruciales en su participación en los beneficios de la cooperación social y su obtención de los mismos; en este sentido son esenciales para el bien de cada uno. De manera importante, esto no significa que el desarrollo y ejercicio de los poderes morales sea digno de ser buscado por sí mismo. Esta aseveración cargaría a Rawls con las mismas dificultades que condujeron a *Liberalismo político*. Pues afirmar que cierta actividad es buena por sí misma en esta etapa del argumento es suponer una doctrina integral, y es esto lo que la posición original debe evitar. Rawls debe tener cuidado de no construir demasiado sobre su aserción acerca de los intereses de las personas morales libres e iguales. La aseveración de que tienen un interés de un orden superior en sus poderes morales solamente busca proporcionar una base mutua de acuerdo sobre principios de justicia entre personas que están fundamentalmente en desacuerdo acerca de doctrinas integrales y lo que es bueno por sí mismo.

Finalmente, ¿qué tiene que ver con usted y conmigo la posición original, junto con la elaborada explicación de las personas libres e iguales y sus intereses esenciales, y una sociedad bien ordenada? “Introducimos [...] la posición original ya que no parece haber mejor manera de elaborar una concepción política de la justicia para la estructura básica, a partir de la idea fundamental de la sociedad concebida como un sistema justo de cooperación en marcha entre ciudadanos considerados libres e iguales” (*PL,* 49). Pero esto, usted podría decir, solamente justifica la misma pregunta: ¿qué tiene que ver con usted y conmigo esta “elaboración” de ideas? Esta objeción a Rawls adopta muchas formas. Como

vimos en el capítulo III, Ronald Dworkin objeta la posición original con base en que es un contrato hipotético.[5] Dice que el hecho de que estemos de acuerdo en algo bajo condiciones hipotéticas no puede sernos vinculante; vincularse mediante un contrato requiere una promesa o acuerdo real. Pero la posición original (al igual que la doctrina del contrato social en general) no pretende vincularnos a cualquier promesa que pudiéramos hacer. Más bien, su propósito es aclarar lo que *ahora pensamos y estamos comprometidos a creer,* suponiendo que nos concebimos a nosotros mismos como ciudadanos libres e iguales y tenemos la disposición de cooperar con otros como iguales con base en el respeto mutuo.[6] La concepción de la justicia que adoptarían las partes, cree Rawls, identifica la concepción de la justicia que consideramos —aquí y ahora— equitativa y apoyada por las mejores razones (*PL,* 49). Rawls presume que como miembros de una sociedad democrática nosotros realmente pensamos en nosotros mismos como ciudadanos libres iguales, y que somos llevados a afirmar la idea de una sociedad bien ordenada como un ideal de cooperación social equitativa entre personas libres e iguales como nosotros. Éstas son "ideas de la razón práctica" implícitas en la conciencia política de los miembros de una sociedad democrática (véase *PL,* 116, 118). El objeto de un contrato social en la posición original es dejar en claro las implicaciones de estas ideas y de los ideales democráticos que suscribimos. Suponiendo que la posición original sea diseñada para incorporar "todos los requisitos pertinentes de la razón práctica" (*PL,* 101), entonces la concepción de la justicia que sería elegida aquí es una que nosotros también deberíamos suscribir para seguir siendo congruentes con nuestra autoconcepción política. En este sentido podría decirse (en respuesta a la objeción de Dworkin) que desde luego estamos comprometidos o "vinculados" con esta concepción política de la justicia. No es una promesa real o hipotética en la posición original lo que nos vincula; más bien, es la fuerza combinada de nuestra autoconcepción política y los ideales y juicios considerados de justicia que tenemos como ciudadanos democráticos.

Razonabilidad, personas razonables y doctrinas integrales razonables

La idea de razonabilidad es un concepto crucial en la obra de Rawls, empezando con su primer artículo.[7] Pero en *Liberalismo político* el concepto recibe su uso más extenso y su explicación más meticulosa. Vimos en el capítulo previo cómo contrasta Rawls lo razonable con lo racional en el constructivismo kantiano. En *Teoría de la justicia* estas ideas diferentes son análogas a la distinción de Rawls entre lo correcto y lo bueno. La posición del contrato social de Rawls difiere de las posiciones hobbesianas primariamente en su aseveración de que los principios morales razonables no pueden derivar simplemente del concepto de racionalidad, o del bien de una persona. Más bien, lo razonable forma un

dominio distinto e independiente de razonamiento práctico con sus propios principios morales independientes. Rawls dice: "lo razonable y lo racional son ideas complementarias [...] ni lo razonable ni lo racional pueden existir lo uno sin lo otro" (*PL,* 69-70). No quiere decir que no podamos entender la acción racional sin principios morales. Más bien, parece querer decir que los agentes razonables y racionales son las unidades básicas de responsabilidad en la vida social y política (*PL,* 68). Una persona que es racional pero completamente no razonable no es apta para la vida social, y una persona que sea razonable pero completamente irracional es incapaz de acción conjunta.

Hay un sentido epistémico de razonabilidad que no debería confundirse con el modo en que Rawls usa normalmente el término. Las "cargas del juicio" implica que habrá *un desacuerdo razonable entre personas razonables y racionales* acerca de asuntos filosóficos. Dice Rawls: "en filosofía las cuestiones al nivel más fundamental generalmente no se resuelven mediante un argumento concluyente. Lo que es obvio para algunas personas, lo que aceptan como una idea básica, resulta ininteligible para otras" *(PL,* 70-71). Algunos han entendido que Rawls quiere decir aquí que las preguntas filosóficas no se pueden responder;[8] pues si personas completamente razonables y racionales, a las que se les presentan las mismas razones, argumentos y evidencia, no pueden estar de acuerdo en sus respuestas, entonces esto debe significar que la respuesta no está abierta a la razón y es indeterminada. El problema con la interpretación de *Liberalismo político* es que compromete a Rawls a una posición filosófica controvertida —una especie de escepticismo acerca de la metafísica, la epistemología y otros campos filosóficos—, y esta posición es incompatible con la idea de la razón pública.[9] La sugerencia parece ser que Rawls usa "persona razonable" epistémicamente, en el sentido de una persona que razona correctamente, evalúa todas las razones y evidencia disponibles y les asigna el peso apropiado, y cuyos juicios no están influidos por las emociones o los intereses. Hay un elemento en la explicación que da Rawls de "persona razonable" que depende en algún grado de estos elementos epistémicos. Rawls define "doctrinas integrales razonables" epistémicamente como doctrinas que responden a la evidencia y poseen otras ciertas características teóricas.[10] Pero el sentido principal que tienen los múltiples usos que hace Rawls del concepto de razonabilidad es *moral*. "Ser razonable no constituye una idea epistemológica (aunque tenga elementos epistemológicos). Más bien es parte de un ideal político de la ciudadanía democrática, que incluye la idea de la razón pública [...] lo razonable, en contraste con lo racional, se refiere al mundo público de los demás" (*PL,* 78).

Ciudadanos razonables y *personas razonables* son conceptos seminales en *Liberalismo político*. Proporcionan el punto focal para otros usos de la idea de razonabilidad; normalmente Rawls explica esta idea en conexión con el concepto de personas razonables. Por ejemplo, el desacuerdo razonable es caracterizado

como desacuerdo entre personas razonables (*PL,* 72), y las doctrinas razonables integrales son caracterizadas inicialmente como "las doctrinas que los ciudadanos razonables profesan" (*PL,* 57). En general Rawls caracteriza a las personas razonables en una lista de características, donde las dos primeras tienen mayor peso:

1. Las personas razonables desean cooperar con otras personas razonables en términos que puedan aceptar, y tienen la disposición de proponer tales términos cuando la cuestión surge. Esto es parte de su sentido de la justicia, el cual todos tienen. Así, las personas razonables no quieren forzar o manipular a otras personas razonables a aceptar términos de cooperación —una constitución o un sistema económico, por ejemplo— que podrían por lo demás rechazar. Esto implica que respetan la libertad e igualdad de otros.
2. Las personas razonables también reconocen y aprecian las consecuencias de las cargas del juicio (*PL,* 72-75), entienden que el acuerdo en asuntos morales, filosóficos y religiosos es difícil por razones distintas de la simple ignorancia, el interés propio y las diferencias emocionales. Hay factores que conducen a las personas a hacer juicios diferentes, incluso cuando procuran ser imparciales y se les presentan razones y evidencia similares. Éstos incluyen diferencias en educación y experiencias; variedad de conceptos, especialmente conceptos morales; la complejidad de la evidencia factual; diferencias en el peso que asignan las personas a las mismas consideraciones y evidencia, y la complejidad de consideraciones normativas en ambos lados de un tema controversial (*PL,* 74).
3. Las personas razonables quieren ser vistas como razonables y con un sentido de justicia. Ser razonables es parte de su propia imagen, una base de su respeto propio, y quieren que otros las reconozcan como personas razonables. Ésta es una característica familiar. Como T. M. Scanlon ha notado, las personas harán un gran esfuerzo para convencer a otras de que sus acciones son razonables y justificables. Ninguna persona razonable quiere ser considerada como malévola o incluso no razonable por otros.
4. Finalmente, las personas razonables no sólo quieren ser vistas como razonables, sino que también tienen una "psicología moral razonable". Esto significa que tienen una "naturaleza moral", incluyendo un sentido de justicia, que les permite hacer lo que es correcto y justo por sí mismo, y no simplemente debido a que les beneficie a ellos o a otros. También significa que tienen "deseos que dependen de principios", o deseos de actuar en aras de principios razonables y racionales que regulen sus "deseos dependientes de objeto" de proseguir metas o situaciones específicas. Rawls aquí desafía al bienestarismo y otras posiciones que sostienen que los intereses de las personas (de uno mismo y de otros) proporcionan la única meta racional de toda conducta.

Otras características de las personas razonables se infieren de estas características primarias. Por ejemplo, las personas razonables no son egoístas; no se preocupan solamente por promover sus propios intereses. Más bien reconocen la validez independiente de las demandas de otros (*PL,* 69-70). También "toman en cuenta las consecuencias de sus actos en el bienestar de las demás" (*PL,* 67n.). Están dispuestas a gobernar su conducta mediante principios a partir de los cuales tanto ellos como otros pueden razonar en común (*PL,* 67n.). Por añadidura, las personas razonables son sensibles a las razones que tienen otros que brotan de sus concepciones del bien. No actúan meramente respecto a lo que es racional desde su propia perspectiva individual, sino que toman en cuenta los puntos de vista de otros al deliberar sobre sus propias acciones y decidir qué es racional para ellos. Esto no significa que sean altruistas, en el sentido de actuar siempre imparcialmente en favor de los intereses de otros (*PL,* 71-72). Más bien, las personas razonables tienen sus propias metas y planes de vida racionales a los que asignan importancia primaria; pero están dispuestas a proseguir racionalmente sus metas de acuerdo con términos equitativos de reciprocidad que respeten a los otros como iguales. Rawls dice que las personas razonables insisten en que "la reciprocidad debe regir en ese mundo, de manera que todo el mundo se beneficie" *(PL,* 68). Distingue la reciprocidad tanto del altruismo como de la ventaja mutua *(PL,* 40-41). La persona altruista está imparcialmente ocupada con el bien general mientras que la persona razonable está imparcialmente ocupada con la justicia. A diferencia de la persona puramente altruista, la persona razonable no está dispuesta a sacrificar el bien de pocos en aras del bien superior de la mayoría. Una persona que es racional pero no razonable puede estar dispuesta a acatar términos de cooperación que sean mutuamente ventajosos. Pero, a diferencia de la persona razonable, no tiene idea de términos equitativos de cooperación independientes de las negociaciones y compromisos que puedan ser negociados con otros con base en intereses en competencia.

Finalmente, como las personas razonables quieren cooperar con otros en términos que puedan aceptar, abordan a otros que sostienen doctrinas integrales contrarias a las suyas exclusivamente en términos de *razones públicas* dentro del "foro político público". Como se discute en el siguiente capítulo, las razones públicas son compartidas por ciudadanos democráticos y se dirigen a los ciudadanos en su capacidad de ciudadanos democráticos. Esta idea de la razón pública está conectada con el motivo moral de las personas razonables de justificarse a sí mismas ante otros en términos de principios que otras personas razonables no podrían rechazar razonablemente.[11] Este y otros "deseos dependientes de principios" —o deseos de actuar a partir de principios morales— son parte de la "psicología moral razonable" de las personas razonables.

Vayamos ahora a los otros usos del concepto de razonabilidad que hace Rawls. El principal problema que aborda *Liberalismo político* es que las personas

razonables y racionales, debido a las diferentes doctrinas integrales razonables, no pueden estar de acuerdo en la justificación última de una concepción de la justicia; esto plantea la cuestión de cómo es posible una sociedad democrática bien ordenada, una en la que las personas razonables estén todas de acuerdo en una concepción liberal de la justicia. Las ideas de "doctrina integral razonable" o "doctrinas religiosas, filosóficas y morales razonables" son cruciales aquí. ¿Qué significan? Rawls dice inicialmente: "Éstas son las doctrinas que los ciudadanos razonables profesan y que *Liberalismo político* debe abordar" (*PL,* 57). Repite esto varias veces en el libro. La cuestión es si esto se propone como una característica necesaria de las doctrinas integrales razonables, o si es una característica accidental que resulta de un "consenso traslapado" de doctrinas integrales razonables. Ahora bien, si Rawls la propone como una definición y define doctrinas integrales razonables simplemente en términos de las doctrinas integrales que afirman las personas razonables, esto parecería sugerir que todas las doctrinas integrales razonables deben incorporar características congruentes con las características definitorias de las personas razonables. Como las personas razonables aprecian las cargas del juicio y quieren cooperar con otras en términos que acepten, podríamos entonces esperar que las doctrinas racionales también afirmen estas características, y así necesariamente avalarían la tolerancia de otras doctrinas integrales razonables, así como la libertad de expresión y asociación, y otras libertades básicas liberales. El problema con este entendimiento de las doctrinas razonables (como han reconocido algunos de los críticos de Rawls) es que parece trivializar el problema de la estabilidad que Rawls confronta en *Liberalismo político*. Pues si el problema de la estabilidad es simplemente si doctrinas razonables, y por ende tolerantes, que personas razonables, y por ende tolerantes, afirman, también afirmarán todas una concepción de la justicia política tolerantes, liberal, entonces la respuesta es obvia: "por supuesto que lo harán, pues las doctrinas razonables son virtualmente definidas como las que afirman valores liberales de justicia desde el comienzo". Debido a que esto trivializa el problema de la estabilidad, creo que debemos poner atención a la otra explicación que hace Rawls de las doctrinas integrales razonables para entender cuál es el problema crucial que confronta.

Rawls usa el término "razonable" en "doctrinas integrales razonables" en buena medida en un sentido epistemológico. En lo que Rawls denomina la "definición de tales doctrinas", les asigna tres características principales (PL, 75-76). Primera, "una doctrina razonable es un ejercicio de la razón teórica; abarca los más importantes aspectos religiosos, filosóficos y morales de la vida humana de manera más o menos consistente y coherente [...] y [sus valores] expresan una concepción inteligible del mundo". El acento aquí está puesto en la completitud y coherencia de una doctrina integral y su habilidad para abordar una amplia gama de temas filosóficos, religiosos y morales. En segundo lugar, "una doctrina integral razonable también es un ejercicio de la razón práctica", al

destacar qué valores son especialmente importantes y cómo equilibrar valores importantes cuando entran en conflicto. Proporciona, entonces, una explicación del bien humano así como de los valores y fines que dan significado a la vida. Para finalizar, en tercer lugar, "una doctrina integral no es necesariamente algo fijo e inmutable [...] tiende a evolucionar lentamente a la luz de lo que, desde su punto de vista, se consideran buenas y suficientes razones" (*PL,* 76). Esto sugiere que una doctrina integral tiene estándares de evidencia y de falsabilidad que le permitirían admitir errores y revisarse a sí misma a la luz de información nueva o cambiante. La inclusión por Rawls de esta última condición excluye lo que llama "doctrinas fundamentalistas" que no admiten cambio, a pesar de condiciones y evidencia cambiadas que contravengan sus doctrinas principales. Rawls sugiere que el catolicismo se ha mostrado como una doctrina integral razonable, puesto que en el Concilio Vaticano II, y en otros momentos de su historia, ha ajustado su doctrina para dar lugar a muchas de las realidades científicas y políticas del mundo moderno. Por otro lado, los cristianos fundamentalistas que insisten en la literalidad de la Biblia y la exactitud histórica de la explicación de la creación planteada en el Génesis no son razonables. No se puede decir nada a los fundamentalistas para persuadirlos de que la Tierra fue creada hace miles de millones de años; explican la evidencia científica representada por los fósiles de antiguos dinosaurios y otros seres como algo fabricado por Dios para poner a prueba nuestra fe. Al ser de mente cerrada ante cualquiera o toda evidencia que refute enunciados fácticos o históricos de la Biblia, las doctrinas fundamentalistas no son razonables.

La definición de doctrinas integrales razonables de Rawls deja sin respuesta muchas preguntas. Rawls concede que es "deliberadamente laxa" (*PL,* 76). Casi cualquier filósofo proporcionaría una explicación más rotunda que clasificaría como claramente no razonables, y no verdaderas, muchas doctrinas que el criterio de Rawls considera razonables. Por ejemplo, la mayoría de los filósofos sostendría que casi cualquier doctrina religiosa es no razonable en tanto que cree en milagros, una vida después de la muerte, seres espirituales, etc. Pero Rawls considera las doctrinas religiosas como razonables en tanto que satisfagan sus tres criterios. La laxitud y flexibilidad de los criterios de Rawls debe ser considerada a la luz de sus propósitos limitados. Necesita evitar aserciones epistemológicas controversiales para lograr un acuerdo acerca de una concepción política liberal de la justicia entre personas razonables. El principal papel que desempeña la idea de doctrina integral razonable en el consenso traslapado de Rawls es en favor de la estabilidad. El argumento de Rawls, brevemente, es que la estabilidad de una sociedad bien ordenada depende principalmente de la convergencia en una concepción política independiente de la justicia por todas las doctrinas integrales razonables afirmadas por personas razonables. Todas las doctrinas razonables, en el sentido limitado bosquejado arriba, deberían suscribir una concepción política liberal políticamente razonable, cada una por sus

razones integrales. Ésta no es una conclusión trivial sino una hipótesis empírica que, sostiene Rawls, está apoyada por lo que sabemos acerca de la naturaleza humana y la cooperación social. Este argumento es examinado después de un análisis de cómo *Liberalismo político* es una concepción constructivista.

El constructivismo político

A. *Constructivismo político* versus *constructivismo kantiano*

Con respecto al constructivismo político dice Rawls:

> El constructivismo político es un punto de vista acerca de la estructura y del contenido de una concepción política. Expresa que, en cuanto se logra —si es que alguna vez se logra— el equilibrio reflexivo, los principios de la justicia política (el contenido) *pueden representarse* como el resultado de cierto procedimiento de construcción (la estructura). [...] este procedimiento [la posición original] encarna todos los requisitos pertinentes de la razón práctica, y muestra cómo se derivan los principios de la justicia de los principios de la razón práctica, en unión con las concepciones de la sociedad y de la persona, concepciones, estas mismas, que constituyen ideas de la razón práctica [*PL,* 101; las cursivas son mías].

Recuerde del capítulo precedente que el constructivismo en la ética es una concepción acerca de las condiciones de objetividad de los juicios morales y la naturaleza de los estándares de corrección moral. En contra del realismo moral, el constructivismo dice que la corrección de los juicios morales depende no de que sean verdaderos de un orden moral anterior de hechos o principios, sino de que están basados en principios que son el producto de un procedimiento objetivo de construcción que encarna todos los requerimientos del razonamiento práctico. En el constructivismo kantiano se dice que la posición original "modela" la concepción de las personas morales libres e iguales y sus capacidades para la razón práctica, junto con otras ideas y principios formales y sustantivos del razonamiento práctico. Sobre la suposición de que este procedimiento incorpora "todos los requerimientos relevantes de la razón práctica", podría decirse que los principios uniformemente derivados allí nos están "dados" por nuestra propia razón práctica. Actuar en aras de estos principios es ser moralmente autónomos. El constructivismo así interpretado es una tesis altamente controversial acerca de la moralidad, la objetividad y la verdad moral; no puede proporcionar una base para la justificación pública en una sociedad pluralista. ¿Cómo, entonces, puede Rawls incorporar *cualquier* forma de constructivismo en *Liberalismo político*? Desde luego, ¿por qué deberíamos nosotros siquiera querer retener el constructivismo, dada su procedencia como la expresión metodológica de la autonomía?

Una razón por la que Rawls incorpora una forma de constructivismo es que su

contractualismo político requiere que retenga una condición de plena publicidad, incluida una *justificación política pública* generalmente aceptable de la concepción política de justicia de la sociedad. Una justificación política pública aceptable para los ciudadanos es por lo general necesaria por razones pragmáticas, para que los funcionarios del gobierno puedan aplicar consistentemente principios liberales de justicia al elaborar y aplicar la constitución política y las leyes, y al decidir las disputas legislativas y judiciales. Los funcionarios necesitan algo más que sus propias concepciones morales, religiosas y filosóficas para interpretar las leyes, una constitución liberal y sus principios de justicia. ¿De qué otra manera habría una base compartida para decidir cómo han de especificarse las libertades básicas en las etapas constitucional, legislativa y judicial? ¿Implican las libertades básicas un "derecho de privacidad" constitucional o derechos constitucionales al control natal, el aborto, las relaciones entre un mismo sexo, el suicidio asistido, la eutanasia, etc.? También, sin una justificación pública de su concepción de la justicia, ¿cómo puede decidir políticamente una sociedad liberal cómo establecer el mínimo social de manera que sea adecuado para el ejercicio equitativo y efectivo de las libertades básicas y oportunidades de los ciudadanos?

Pero incluso si una sociedad democrática bien ordenada necesita *alguna* base para decidir cómo han de justificarse y aplicarse los principios de justicia a su constitución, ¿por qué debería ser constructivista esta justificación pública? Hay dos razones relacionadas. Primero, una justificación constructivista de un tipo circunscrito es necesaria para posibilitar la "autonomía política". Mientras que la autonomía moral es el valor moral que impulsa tanto Kant como el constructivismo kantiano, la autonomía política sustenta el constructivismo político. En segundo lugar, es necesaria una justificación constructivista de la concepción política de la justicia para hacer que la concepción política sea "independiente" de todas las concepciones integrales. Pero ¿cómo puede ser esto, dado que el constructivismo es en sí mismo una tesis integral acerca de la autonomía de la razón práctica al darse principios a sí misma? Es aquí donde Rawls altera crucialmente el sentido en que el constructivismo supone la autonomía de la razón práctica. Distingue la "autonomía constitucional" de la "autonomía doctrinal" *(PL,* 108). Kant y el constructivismo kantiano aspiran a la autonomía constitutiva de una concepción moral de la justicia —la razón dándose principios morales a sí misma— para hacer posible la autonomía moral de las personas. En contraste, *Liberalismo político* encarna la *autonomía doctrinal* de una concepción política de la justicia —su base en ideas políticas democráticas independientes de todas las doctrinas integrales—, la cual es necesaria para posibilitar la *autonomía política de los ciudadanos*. "Al afirmar la [doctrinalmente autónoma] doctrina política en su conjunto, nosotros, como ciudadanos, nos convertimos en seres autónomos, en términos políticos. Una concepción política autónoma nos da, por tanto, la base apropiada y ordenada de

valores políticos para un régimen constitucional caracterizado por el pluralismo razonable” *(PL, ibid)*.

El cambio de Rawls de la autonomía constitutiva a la doctrinal es sugerido cuando dice que en el constructivismo político los principios políticos pueden ser “representados” como resultado de un procedimiento de construcción mismo basado en principios de la razón práctica e ideas de las personas y la sociedad *(PL,* 108). Ésta es una cualificación importante de la aseveración kantiana de que los principios de la justicia *son* el resultado de un procedimiento de razonamiento constructivo, pues no compromete a Rawls con ninguna posición particular respecto de los *orígenes* de los principios de la justicia en principios de la razón práctica (*PL,* 109). Desde luego que los principios de justicia pueden tener sus orígenes en la razón práctica, como sostiene el constructivismo de Kant y quizá también el de Rawls. Pero también podrían no tenerlo y originarse más bien en un orden moral independiente, la voluntad de Dios, o en meras expresiones de nuestras emociones. *Liberalismo político* trata de “poner entre corchetes” estos y otros asuntos filosóficos y no adopta una posición en ninguno de los dos sentidos. *Representar* los principios con origen en las ideas políticas de la razón práctica no es depender de cualquiera de estas posiciones filosóficas integrales o comprometerse con ellas. Es simplemente una manera de representar las bases de los principios políticos de justicia solamente para propósitos políticos. Si esta maniobra tiene éxito, el constructivismo político preserva la naturaleza independiente de una concepción política de la justicia, al mismo tiempo que le permite cumplir su papel como una base compartida para la justificación pública entre ciudadanos con diferentes doctrinas integrales. La *autonomía doctrinal,* entonces, da contenido al sentido en que una concepción política es una concepción independiente. El constructivismo político posibilita la autonomía doctrinal: al depender de ideas políticas y de los valores políticos de la razón pública, una concepción política de la justicia no necesita apelar a razones o valores más allá del dominio de lo político en la justificación pública y en la aplicación de los principios de justicia de la sociedad.

La *autonomía constitutiva,* en contraste, es el tipo de autonomía en el constructivismo de Kant y deconstructivismo kantiano de Rawls (cuando se interpreta como una extensión de la interpretación kantiana). Es una tesis epistemológica sustantiva acerca de los orígenes filosóficos de la moralidad: dice que los principios morales se *constituyen* a partir de la actividad de la razón práctica, y que no tiene sus orígenes en un orden moral independiente (como la voluntad de Dios). La autonomía constitutiva niega que los principios morales tengan sus orígenes antes del ejercicio de la razón práctica e independientemente de él. Niega, entonces, el intuicionismo racional y otras formas de realismo moral, la ley natural, las teorías del mandato divino, las doctrinas del sentido moral y todas las formas de escepticismo moral y relativismo moral. La autonomía doctrinal no rechaza ninguna de estas cosas. Es simplemente la

aseveración metodológica de que se puede construir una concepción de la justicia "independiente" empezando con ciertas ideas intuitivas fundamentales y convicciones consideradas de justicia compartidas por ciudadanos que sostengan diferentes doctrinas integrales en una sociedad democrática. La autonomía doctrinal solamente supone que los ciudadanos libres e iguales comparten ciertas creencias morales / políticas razonables, a pesar de sus muchas diferencias, y proviene de estas creencias razonables compartidas, sin inquirir en su valor de verdad (pueden no tener ninguno si el escepticismo moral es verdadero), o en sus orígenes filosóficos, psicológicos o sociales. Las creencias o convicciones compartidas morales / políticas son ordenadas en un "procedimiento de construcción". Si personas razonables pueden alcanzar un acuerdo sobre principios con base en este procedimiento independientemente de su concepción integral, se puede decir, para *propósitos políticos,* que estos principios tienen sus orígenes en la *razón política pública* de ciudadanos democráticos. Rawls dice que es compatible con esto, que los principios tengan su *fundamento último* en una o más concepciones integrales razonables. Si el consenso traslapado es verdadero, los principios políticos de la justicia tienen una "explicación plena" dentro de los términos de todas las concepciones integrales razonables que lograron credibilidad en una sociedad democrática bien ordenada.

Rawls sugiere que la autonomía doctrinal del constructivismo político debería, entonces, ser una idea no controversial entre posiciones filosóficas diferentes y en conflicto acerca de la naturaleza de la moralidad y la posibilidad de conocerla. Ésta es la intención de Rawls. (Posteriormente, en el capítulo VIII, examinaremos algunas objeciones al analizar la idea relacionada de razón pública.) Es quizá para permanecer en una posición no controvertida o "neutral" entre diferentes doctrinas filosóficas que Rawls se abstiene de afirmar que los principios políticos de la justicia son "verdaderos" *(PL,* 132-133). Esto no significa que evite por completo el uso político público de la idea de verdad. ¿Cómo podría hacerlo? El concepto de verdad es claramente necesario cuando los hechos son políticamente controvertidos (en juicios o audiencias legislativas, por ejemplo). Más aún, Rawls reconoce que hay "usos naturales para la noción de verdad en el razonamiento moral", cuando estamos hablando de reglas morales ordinarias (por ejemplo, "es verdad que normalmente deberíamos mantener nuestras promesas"), o haciendo juicios morales particulares que "se derivan de primeros principios razonables o son aplicaciones válidas de ellos" (CP, 355). Pero quiere evitar el uso de "verdadero" en el *Liberalismo político* cuando se aplica a principios políticos básicos de justicia y a una concepción política liberal misma. ¿Por qué?[12] Aparentemente, debido a que el concepto de verdad aplicado a los principios morales es un concepto metafísico, notoriamente impugnado dentro de la filosofía, y a que las doctrinas integrales tienen diferentes explicaciones de la naturaleza y posibilidad de la verdad moral, algunas de ellas niegan

enteramente su posibilidad. El liberalismo político debe evitar estas controversias, cree Rawls, si es que ha de ser posible el acuerdo entre ciudadanos libres e iguales sobre principios de justicia. Pero si todas las personas razonables están de acuerdo con que los principios de justicia son verdaderos, ¿por qué deberían plantear un problema sus desacuerdos acerca de la naturaleza de la verdad? Rawls puede muy bien pensar que habrá muchos escépticos morales — aquellos que niegan la posibilidad de la verdad moral y que creen (por ejemplo) que los principios políticos de la justicia son sólo expresiones de nuestras emociones— que pueden aceptar que los principios políticos liberales son, no obstante, más o menos "razonables", y pueden aceptar y razonar dentro de la justificación política de la concepción de la justicia de la sociedad. El razonamiento moral de los escépticos morales razonables no es paradójico; si bien los escépticos morales rechazan la verdad moral, aún así aceptan (a menos que sean nihilistas) que los juicios morales son más o menos razonables.[13] Así que ser un escéptico moral no niega a uno la cualidad de ser razonable, o de enfrascarse en el razonamiento político acerca de la justicia. Desde luego, si una persona es absolutamente escéptica acerca de la idea de razonabilidad, o acerca de la validez de las formas políticas, legales y otras formas de razonamiento práctico, entonces no puede razonar sinceramente acerca de la justicia política. Pero tal persona es, por confesión propia, no razonable —no quiere cooperar con las personas razonables en términos que puedan aceptar razonablemente—. Probablemente no haya nada que se les pueda decir a tales personas acerca de por qué deberían aceptar o acatar los requerimientos de la justicia, salvo amenazas de sanciones.

La objetividad de los juicios políticos

Pero si Rawls realmente pretende evitar aserciones controvertidas acerca de la verdad de una concepción política de la justicia, ¿qué hemos de hacer con su aserción de que los principios políticos de la justicia poseen *objetividad* como resultado de haber derivado de un procedimiento de construcción? Esto parece especialmente problemático a la luz de la aserción anterior de Rawls, de que la explicación de la objetividad del constructivismo kantiano no ofrece un mejor estándar de la corrección de los principios morales que el intuicionismo racional. El estándar constructivista de Rawls es que los principios morales que derivan de un procedimiento de construcción objetivo que expresa todos los requerimientos relevantes de la razón práctica son "sumamente razonables" y proporcionan los fundamentos para las aserciones de verdad moral de juicios más particulares.

El constructivismo político debe tener *algún* criterio de corrección de los principios y juicios políticos de justicia, si no la "verdad" o la "validez universal", al menos la "razonabilidad", la "objetividad política", o algún otro patrón de corrección entendido de un modo apropiado. De otra manera no podríamos

elaborar argumentos políticos válidos dentro de una concepción política de la justicia, y contender o estar de acuerdo con personas que tienen diferentes concepciones integrales acerca de razones en favor o en contra de posiciones políticas. El problema es alcanzar una caracterización del tipo de corrección que pueden tener los principios y los juicios políticos, sin chocar con las restricciones que impiden invocar ideas que son incompatibles con las doctrinas integrales razonables. ¿Cómo puede una pretensión de "objetividad política" evitar entrar en conflicto con doctrinas integrales no constructivistas? Un poco de reflexión indica que quizá éste no es un problema tan grande como podría parecer. Considere la objetividad legal y una analogía con el razonamiento legal, donde abogados en una apelación argumentan acerca del resultado correcto de un caso dentro de la ley común, la ley constitucional o la interpretación estatutaria. Si bien estas preguntas pueden frecuentemente ser indeterminadas, también frecuentemente está muy claro qué principios legales se aplican y cuál debería ser el resultado correcto. Desde luego, los positivistas jurídicos podrían alegar que es solamente debido al decreto legislativo o judicial anterior que está claro cuándo un caso dado cae bajo un estatuto o un precedente anterior, y un resultado en tanto que opuesto a otro es correcto. Pero, incluso si fuera verdadero el positivismo jurídico, el decreto legislativo o judicial anterior no le quita a un veredicto judicial subsecuente su corrección o validez legal dentro de las construcciones proporcionadas. Otra analogía basada en un tipo de razonamiento diferente es la de los sistemas formales. Aquí se estipulan ciertos axiomas y se asientan reglas de inferencia de tal manera que los axiomas, cuando se combinan de acuerdo con las reglas de inferencia, arrojan teoremas. Estos teoremas son considerados inferencias objetivas o válidas e incluso se puede decir que son verdaderos dentro de los términos planteados por los axiomas y las reglas de inferencia. No son objetivos o verdaderos "en todos los mundos posibles"; quizá son verdaderos sólo relativamente para el dominio particular dentro del cual son planteados. El punto, sin embargo, es que se pueden hacer afirmaciones de objetividad, validez y verdad dentro del sistema formal, aun cuando nada se diga acerca de la verdad de los axiomas o la corrección de las reglas de inferencia, en sí mismas o para propósitos fuera de este sistema particular. Alguien (por ejemplo un platonista) podría alegar que los axiomas son desde luego verdaderos en el gran conjunto de las cosas. Pero esto no altera su estatus dentro del sistema formal, y la validez interna y la objetividad de las inferencias extraídas correctamente de acuerdo con reglas apropiadas de inferencia.

Estas analogías, si bien no son exactas, son de utilidad para ayudar a entender la aserción de Rawls respecto de la objetividad de los principios políticos sin comprometernos a aceptar su verdad o validez moral dentro de una doctrina integral. Considere una vez más a un escéptico moral sincero. Como ciudadano se concibe a sí mismo como libre e igual, y es razonable y racional en el sentido

que da Rawls de ejercitar las capacidades morales y racionales para el razonamiento práctico. Sin embargo, considera que sus juicios morales no poseen valor de verdad y que su propia concepción política es una contingencia cultural, no basada en ningún tipo de realidad moral o en la razón práctica. Aun así, el escéptico moral debería ser capaz de aceptar su propia concepción democrática como una base apropiada para una concepción política de la justicia. Pues encaja con sus convicciones consideradas de justicia y el modo en que las personas piensan acerca de la justicia en su sociedad. Esto es así aun cuando considere que su autoconcepción democrática y sus convicciones consideradas de justicia en el conjunto de las cosas no poseen más verdad o validez que los axiomas arbitrariamente estipulados de un sistema formal. Pero, al igual que con el sistema formal, puede aceptar rápidamente la objetividad y corrección de conclusiones a partir de aquellos axiomas, una vez estipulados, cuando se extraen válidamente de acuerdo con el procedimiento de decisión apropiado. Es solamente que, a diferencia de otros, él piensa que las conclusiones de la justicia política que son políticamente objetivas no tienen objetividad, verdad o validez universal, fuera del marco del "dominio de lo político". Otros tendrán doctrinas integrales razonables diferentes de acuerdo con las cuales los principios de justicia y las conclusiones políticas derivadas de ellos son universalmente objetivos o verdaderos.[14] Entonces habría un consenso traslapado entre los otros y el escéptico moral sobre la concepción política de la justicia.

Los criterios de objetividad política que Rawls propone en *Liberalismo político* podrían considerarse de modo similar. No presuponen una concepción epistemológica integral (al menos Rawls no lo piensa así), sino más bien deben ser compatibles con una amplia gama de concepciones epistemológicas de la objetividad. Como estos criterios son más bien directos y no controversiales, aquí meramente los enlistaré, con un pequeño análisis; la explicación de Rawls es suficientemente clara y sucinta (*PL,* 118-120). Rawls propone "cinco elementos esenciales" para una concepción de la objetividad (y agrega posteriormente un sexto). Parecería que algunas de estas condiciones se aplican a cualquier concepción de la objetividad, mientras que otras, ya que presuponen voluntad, se aplican solamente a juicios de la razón práctica. Las condiciones esenciales de Rawls son: *1)* primero, una concepción de la objetividad debe establecer un marco público de pensamiento suficiente para aplicar el concepto de juicio y para que las conclusiones sean alcanzadas con base en *evidencia y razones,* después de la discusión y debida reflexión. *2)* Debe especificar un concepto de *juicio correcto* hecho desde su punto de vista, como la verdad o razonabilidad de sus conclusiones. *3)* Debe especificar un *orden de razones* tal y como están dadas por sus principios y criterios, las cuales proporcionan a los agentes razones que han de ser sopesadas y a partir de las cuales se ha de actuar, y que pueden *anular* razones que los agentes creen que tienen desde su propio punto de vista. *4)* Una concepción de la objetividad debe distinguir el *punto de vista objetivo* de los de

cualquier agente o grupo particular. 5) Hay una explicación del acuerdo en *el juicio* entre agentes razonables, que puede alcanzarse (cuando ha de tener lugar) aplicando correctamente conceptos, principios y estándares y reglas de inferencia relevantes; dada la información exacta y adecuada, las personas razonables con la misma información que aplican correctamente estos patrones normalmente deberían llegar a la *misma conclusión*. Finalmente, Rawls agrega un sexto elemento esencial: *6)* una concepción de la objetividad debe ser capaz de explicar el desacuerdo de un modo apropiado, congruente con sus criterios (*PL,* 127-128).

Rawls afirma que la explicación del acuerdo a partir de la posición original satisface estos criterios de objetividad y, por lo tanto, que el liberalismo político es capaz de resultar en juicios objetivos dentro del dominio de lo político. El intuicionismo racional y el constructivismo moral de Kant también satisfacen estas condiciones de objetividad, si bien difieren de *Liberalismo político* en cómo satisfacen algunas condiciones. Por ejemplo, el intuicionismo racional sostiene que el criterio de corrección requerido por *(2)* es si es verdadero un enunciado moral de un orden independiente de principios y valores morales. En contraste, el criterio de corrección de *Liberalismo político* es si los juicios políticos de justicia son *razonables,* en el sentido de que se apegan a principios de justicia que serán elegidos por ciudadanos libres e iguales mediante un procedimiento objetivo apropiadamente diseñado de construcción que exprese todos los requerimientos relevantes de la razón práctica (política). Pero parece que aquí hay (al menos) dos explicaciones de la objetividad en conflicto, una basada en la idea de verdad, y la otra en la idea de razonabilidad. ¿Cómo han de reconciliarse? Como se analiza en el siguiente capítulo, es el papel del argumento de Rawls a partir del consenso traslapado sugerir un modo en que el intuicionismo racional y otras concepciones integrales razonables pueden aceptar el criterio de corrección y explicación de la objetividad de *Liberalismo político* como suficiente, para *propósitos políticos* solamente, aun cuando puedan encontrarlo insuficiente para los propósitos no políticos de proveer una concepción filosófica verdadera.

Comentarios sobre la autonomía política

Anteriormente di razones por las que Rawls necesita una concepción política de la objetividad y la justificación política para la concepción política de la justicia de una sociedad bien ordenada. Primero, se necesita para propósitos pragmáticos, para tener estándares compartidos mediante los cuales aplicar la concepción de la justicia de la sociedad. Segundo, se necesita para propósitos morales / políticos, a saber, es un requerimiento de la razón pública (discutido en el siguiente capítulo). Entonces pregunté por qué la concepción de la justificación tenía que ser una concepción constructivista, y nuevamente mencioné dos razones. Primero, si ha de permanecer independiente, la concepción política

debe estar construida solamente con base en ideas políticas implícitas dentro de la cultura política de una sociedad democrática, y esta construcción política debe ser doctrinalmente independiente de ideas ajenas a cualquier doctrina integral. En segundo lugar, la autonomía doctrinal de la concepción política pública y su justificación pública son necesarias para la *autonomía política* de los ciudadanos. Todavía no hemos discutido esta idea clave. ¿Qué es autonomía política? Nuevamente, esta cuestión depende en parte de la idea de razón pública, y debe esperar la discusión de la razón pública en el siguiente capítulo. Pero se debe decir algo acerca de cómo la autonomía política es distinta de la autonomía moral.

Una persona moralmente autónoma actúa sobre la base y en aras de principios de justicia que son producto de la autonomía constitutiva de la razón práctica. En este sentido actúa siguiendo principios morales autolegislados a partir de los recursos de la razón práctica. Por lo tanto, las acciones de la persona moralmente autónoma no están gobernadas por leyes, influencias y fuerzas que hayan sido impuestas externamente, ya sea por Dios, un orden moral independiente o la convención social. Incluso si sus acciones se apegan a la voluntad de Dios o la convención social, ésta no es la *razón* motivadora o justificadora de sus acciones; las razones de sus acciones más bien son los mismos principios de la justicia, los cuales son principios implícitos en su propio razonamiento práctico.

Ninguna de estas cosas se puede decir que sea (necesariamente) verdadera para una persona políticamente autónoma (aunque pueden ser verdaderas si ella busca también ser moralmente autónoma, y si una explicación kantiana de la moralidad es verdadera). Rawls proporciona inicialmente una descripción muy breve de autonomía política: es "la independencia legal e integridad política garantizada de los ciudadanos compartida con otros ciudadanos equitativamente en el ejercicio del poder político" (*PL,* p. xliv). Pero puesto que dice *(PL,* conferencia III) que la autonomía doctrinal, y el constructivismo político mismo, son necesarios si ha de ser posible la autonomía política, claramente visualiza condiciones adicionales. De acuerdo con esto, podríamos decir, provisionalmente, lo siguiente (en tosco paralelo con la autonomía moral): una persona es *políticamente autónoma* cuando *1)* actúa con base en leyes democráticas o en cualquier caso debidamente promulgadas; *2)* donde estas leyes están justificadas por principios liberales de justicia; *3)* y estos principios *pueden ser representados* como parte de una concepción política independiente (doctrinalmente autónoma), y *4)* que tiene una justificación política constructivista basada en los juicios considerados de los ciudadanos y en ideas implícitas en la cultura democrática, incluyendo la autoconcepción de ciudadanos democráticos como razonables y racionales. Una diferencia importante entre la autonomía moral y la política, así definida, es inspiradora: es que la autonomía política no requiere que una persona actúe en aras de principios de justicia en sí mismos. Puede actuar en aras de los propósitos

primarios que son parte de la doctrina moral, religiosa y filosófica integral propia. Así, los católicos liberales pueden ser políticamente autónomos aun cuando actúen en última instancia conforme a principios de justicia sólo *debido a que* creen que son parte de la ley natural de Dios.

En segundo lugar, ¿es una condición de la autonomía política de los ciudadanos que una persona en realidad participe de alguna manera en la promulgación de las leyes conforme a las cuales actúa? Ésta es una condición para lo que Rousseau llama "libertad política". Para Rousseau tanto la libertad política como la libertad moral requieren que los ciudadanos participen activamente en la elaboración de leyes que son ellas mismas una expresión no de la combinación de la mayoría de sus voluntades particulares, sino de la voluntad general. ¿Es la participación política activa de manera similar una condición de la autonomía política de Rawls? Rawls desde luego no requiere una democracia directa para la autonomía política como lo requirió Rousseau. Se puede argumentar que, de acuerdo con la definición citada (*PL,* xliv), Rawls usa "autonomía política" simplemente en un sentido institucional, denotando la "libertad política" que una sociedad democrática bien ordenada realiza en la medida en que proporciona libertades básicas iguales y protege su valor equitativo. Pero al decir que la autonomía doctrinal es una condición de la autonomía política debe referirse a algo más que libertad política en un sentido institucional. Cuando discutamos la idea de razón pública, veremos por qué Rawls piensa que una *democracia deliberativa* es necesaria para la autonomía política. Para Rawls, a diferencia de Rousseau, la autonomía política no requiere actuar conforme a leyes en cuya legislación uno ha participado. Pero incluye ciudadanía dentro de los arduos requerimientos institucionales de una democracia deliberativa bien ordenada que esté regulada ella misma por una concepción política liberal independiente, y cuyas leyes sean justificables de acuerdo con razones públicas.

Finalmente, debería notarse que en su obra final, *The Law of Peoples,* Rawls dice que sus aseveraciones en *Liberalismo político* —que se debería designar un procedimiento de construcción que "expresa los principios de la razón práctica" (*PL,* 122), o "encarna todos los requisitos pertinentes de la razón práctica" (*PL,* 101)— estaban equivocadas (*Law of Peoples,* 86n.). No debe considerarse que impliquen una explicación filosófica de la naturaleza de la razón práctica del tipo que Kant o cualquier otro defiende, o que los principios de la justicia se deduzcan de la razón práctica en algún sentido. "El razonamiento práctico como tal es simplemente razonamiento acerca de qué hacer, o razonamiento acerca de qué instituciones y políticas son razonables, decentes o racionales y por qué" (LP, 87). En vez de ello, sugiere Rawls, una vez que exponemos el contenido de estas ideas "propiamente" —con lo cual parece querer decir de una manera mutuamente aceptable para nosotros—, "los principios y estándares resultantes de derecho y justicia habrán de sostenerse juntos y serán afirmados por nosotros

después de la debida reflexión" *(LP, ibid.)*. Sólo en este sentido relativamente débil —a saber, de principios que se hallan en equilibrio reflexivo con nuestras convicciones políticas consideradas— se puede decir que los principios del derecho y la justicia son una "expresión" de nuestra razón práctica. Al final Rawls desinfla completamente el idealismo de Kant dentro del constructivismo político.

LECTURAS ADICIONALES

Cohen, Joshua, "A More Democratic Liberalism", *Michigan Law Review,* 92, 6, mayo de 1994. (Una excelente reseña de liberalismo político, que aclara su base en el pensamiento y los ideales democráticos.)

Habermas, Jürgen, "Reconciliation through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls's *Political Liberalism", Journal of Philosophy,* 92, 1995, pp. 109-131. (Combinada con la respuesta de Rawls "Reply to Habermas" [reimpresa como conferencia IX de *Liberalismo político,* ediciones en rústica y expandida], estos artículos son un fascinante intercambio entre dos filósofos políticos importantes.)

Waldron, Jeremy, "Disagreements about Justice", *Pacific Philosophical Quarterly,* 75, 1994, pp. 372-387. (Cuestiona si un acuerdo razonable sobre una concepción liberal de la justicia es asequible, pues el desacuerdo razonable es prevalente tanto en la justicia como en las doctrinas religiosas, filosóficas y morales integrales.)

VIII. Liberalismo político II
CONSENSO TRASLAPADO Y RAZÓN PÚBLICA

Ya que se ha definido el concepto de persona razonable, podemos entender mejor el problema que aborda *Liberalismo político*. La meta general de *Liberalismo político* es mostrar cómo es realistamente posible que ciudadanos democráticos razonables por razones morales se pongan de acuerdo y suscriban una concepción liberal de la justicia, que asigna prioridad a las libertades básicas de ciudadanos libres e iguales, y proporciona un mínimo social razonable. Esto puede no parecer un problema difícil, pues Rawls define como "personas razonables" aquellas que quieren cooperar con otras personas razonables en términos que les son aceptables; puede parecer que la tolerancia de los modos de vida de otros requerida por las libertades básicas esté incorporada a esta definición. Pero la definición de "persona razonable" de Rawls no necesariamente implica su aceptación de las libertades políticas igualitarias, ni de la justa igualdad de oportunidades o un mínimo social. Más aún, incluso la tolerancia hacia las distintas creencias y modos de vida de otros puede ser un desafío, pues las personas libres e iguales tienen concepciones morales, filosóficas y religiosas en conflicto. Frecuentemente toleramos a otros por razones de interés propio, simplemente para evitar conflictos y riñas innecesarios. Pero ¿por qué tolerar por *razones morales* —porque creemos que es moralmente correcto— a alguien que rechaza nuestras más profundamente arraigadas creencias morales y religiosas? Incluso si queremos cooperar en términos que otros puedan aceptar, la tolerancia del discurso por razones morales y los modos de vida de otros que encontramos moral y religiosamente repugnantes puede parecer una posición peculiar.[1]

Definir la idea de una concepción política de la justicia que sea independiente de doctrinas integrales es el primer paso de Rawls hacia la solución de este problema. Hay al menos dos ingredientes esenciales adicionales: primero, un consenso traslapado de doctrinas integrales razonables sobre una concepción

política liberal; en segundo lugar, la idea de la razón pública, la cual proporciona los términos de deliberación y debate que han de usar los ciudadanos para aplicar políticamente la concepción política y justificar las leyes derivadas de la misma. En este capítulo se abordan estas ideas, y otras relacionadas.

El consenso traslapado

El papel primario de la idea de consenso traslapado es resolver el problema de la estabilidad. El argumento en favor de la congruencia de lo correcto y lo bueno en *Teoría de la justicia* presupone una concepción no realista de una sociedad bien ordenada de justicia como equidad. La estabilidad fue prologada sobre el argumento de que personas razonables encontrarían racional afirmar su sentido de la justicia como supremamente regulador para desarrollar sus capacidades para la acción y con ello su posición como agentes morales autónomos. Pero, dado el hecho del pluralismo razonable, muchas personas no querrán afirmar su posición como agentes morales autónomos incluso en una sociedad donde la justicia como equidad es generalmente aceptada. Así que el problema de la estabilidad permanece: ¿cómo es posible que ciudadanos razonables y racionales no encuentren simplemente *razonable estar de acuerdo* en la justicia como equidad (o cualquier concepción liberal de la justicia), sino que también encuentren *racional suscribir* esta concepción de justicia como supremamente reguladora de la búsqueda de su propio bien?

El consenso traslapado sobre una concepción política de la justicia es la idea principal que desarrolla Rawls para abordar el problema de la estabilidad. En sus términos más simples, consenso traslapado simplemente significa que las personas en una sociedad bien ordenada actuarán normalmente de conformidad con leyes razonablemente justas y suscribirán una concepción liberal de la justicia por las muchas razones diferentes que brotan de sus concepciones del bien, incluyendo sus concepciones morales integrales. Dado el pluralismo razonable, lo que primariamente motiva a la mayoría de los ciudadanos en una sociedad bien ordenada a acatar los principios públicos de justicia son los muchos valores y razones diferentes implícitos en las varias doctrinas integrales razonables que las personas suscriben en una sociedad bien ordenada. El consenso traslapado es esencialmente una hipótesis acerca de los tipos de concepciones del bien que una sociedad bien ordenada habrá de fomentar de manera predominante. Extiende el razonamiento detrás de los principios psicológicos de reciprocidad que sustentan el desarrollo del sentido de la justicia de *Teoría de la justicia* (véase antes, cap. vi) a doctrinas integrales razonables.[2] La suposición crucial detrás de los principios de reciprocidad es que, como los individuos tienden a desarrollar un deseo de apoyar instituciones justas que les benefician y aquéllas se ocupan de ellos, así también incorporarán este deseo en

su concepción del bien y llegarán a tener un deseo regulador de hacer justicia tal y como está definida por las instituciones y leyes justas de una sociedad bien ordenada. De modo similar, el consenso traslapado supone que las doctrinas religiosas, filosóficas y morales integrales racionales que ganan partidarios en una sociedad bien ordenada evolucionarán doctrinalmente hasta llegar a suscribir valores políticos liberales y principios liberales de justicia como parte de sus explicaciones comprensivas de la moralidad y el bien. Tomadas conjuntamente, estas dos tendencias sugieren que, dentro de las muchas doctrinas religiosas, filosóficas y éticas posibles, aquellas que habrán de ganar partidarios de manera predominante entre las personas razonables y que habrán de prosperar en una sociedad bien ordenada suscribirán explícitamente —cada una por sus propias razones morales, religiosas y filosóficas específicas— los principios públicos de justicia y la constitución liberal de la sociedad. En segundo lugar, las doctrinas no razonables, irracionales o "descabelladas" no habrán de concitar suficiente apoyo para ganar una adherencia numerosa; pues (suponiendo que son efectivos los principios psicológicos de reciprocidad) las personas razonables no suscribirán estas concepciones, y las personas no razonables en una sociedad bien ordenada que las suscriban no alcanzarán la cantidad suficiente para desestabilizar a la sociedad. No debería haber entonces un conjunto ampliamente aceptado de doctrinas integrales no razonables que rechace los principios liberales de justicia, o que asigne una posición insignificante a consideraciones de justicia liberal en su esquema de creencias, valores y principios morales.

Suponiendo que estas conjeturas fueran verdaderas en una sociedad bien ordenada, todos los ciudadanos razonables y racionales tendrían *suficiente razón* para acatar los principios liberales de justicia por las *razones integrales* que son específicas a sus doctrinas integrales. Kantianos, utilitaristas, pluralistas, católicos, protestantes, judíos, musulmanes, relativistas culturales, escépticos morales, etc., aceptarán y suscribirán todos una concepción liberal de la justicia por razones peculiares a cada una de sus doctrinas integrales (si tienen una), y, si no, simplemente porque encuentran que una concepción política liberal de la justicia es intrínsecamente razonable. La justicia será entonces *racional* para cada uno —instrumental o intrínsecamente, dependiendo de su particular concepción del bien— y la sociedad se mostrará estable *por las razones adecuadas*. La sociedad es estable *por las razones adecuadas* porque los ciudadanos razonables suscriben la concepción liberal de la sociedad por *razones morales* de justicia y de los valores morales integrales especificados en sus concepciones particulares. Es esto lo que hace que el consenso sea traslapado y no un mero *modus vivendi*. La estabilidad no es entonces simplemente la segunda mejor elección de cada uno; surge a partir de un compromiso racional de los valores morales, religiosos y filosóficos fundamentales de cada persona. Es la mejor elección para cada uno, dados los principios morales, religiosos y

filosóficos implícitos en sus concepciones integrales razonables.

Observe aquí la desemejanza con el argumento de la congruencia en *Teoría de la justicia*. Tanto el consenso traslapado como la congruencia pretenden mostrar que es racional, un aspecto esencial de su bien, que las personas razonables y racionales en una sociedad bien ordenada suscriban y acaten los principios reguladores de justicia de la sociedad. Pero el consenso traslapado no aborda todos los asuntos a los que el argumento original de la congruencia responde. No afirma, por ejemplo, que la justicia como equidad sea verdadera u objetiva de acuerdo con criterios epistemológicos, o que vaya a ser públicamente reconocida como tal. Dadas las diferentes concepciones filosóficas acerca de estos asuntos — la naturaleza y la posibilidad de la verdad moral, el conocimiento moral, la libre actuación y así consecutivamente— no se pueden analizar con base en las razones públicas o resolverlos como parte de la concepción pública de la justicia. Estos y otros asuntos son partes del debate moral y político en curso, no público, en la "cultura de trasfondo" entre concepciones filosóficas integrales en conflicto. Suponiendo que existe un consenso traslapado, tales disputas deberían tener poco efecto en la estabilidad de una concepción liberal de la justicia. Pues, sea o no que todos los ciudadanos razonables vean los principios liberales de justicia como objetivos o verdaderos, todos ellos (incluso los escépticos morales) deberían encontrar que los principios liberales son principios razonables de justicia para personas que se conciben a sí mismas como personas morales libres e iguales. El escepticismo y el relativismo moral son, entonces, efectivamente neutralizados como amenazas a la estabilidad.

A diferencia del argumento de la congruencia de Rawls, el consenso traslapado tampoco implica que la justicia sea un bien intrínseco o un bien supremamente regulador para todos. Por lo que concierne al consenso traslapado, la justicia, si bien es importante, muchas personas pueden considerarla razonable como instrumental para lograr metas más finales implícitas en sus doctrinas integrales (por ejemplo, la visión de Dios o la máxima utilidad global). La idea de Rawls aquí parece ser que, como la justicia ocupa una posición importante en la cosmovisión y disposición psicológica de cada persona, son raros los conflictos entre sus metas finales, o al menos no son tan frecuentes como para socavar la estabilidad de una sociedad bien ordenada. Más aún, la posición secundaria de la justicia para muchos ciudadanos razonables y racionales no priva a la justicia de su finalidad. Recuérdese que la condición de finalidad *(TJ,* secc. 23) significa que las consideraciones de justicia son las razones finales de apelación dentro de la razón práctica —tienen una fuerza para dar la razón última y "superan" todas las otras razones—. Rawls ya no puede decir esto dentro de la razón pública y el liberalismo político, pues muchas personas razonables pueden pensar de manera diferente, sosteniendo (por ejemplo) que la utilidad agregada o la voluntad de Dios es la fuente y árbitro último de todas las razones prácticas. Pero, dado un consenso traslapado, Rawls puede todavía afirmar la finalidad de principios de

justicia dentro de un dominio más restringido, a saber, para propósitos políticos. Incluso si las razones de justicia no anulan todas las otras razones dentro de la concepción del bien de cada uno, anulan todas las otras consideraciones dentro de la razón pública y el dominio político público.[3] Pues si todas las doctrinas religiosas, filosóficas y morales razonables aceptan una concepción política liberal, también aceptarán que, en la deliberación y en las decisiones políticas públicas, las razones últimas a las que se puede apelar para decidir cuestiones de justicia son los principios liberales de justicia de la sociedad y sus razones públicas agregadas. Esta *finalidad política* de los principios de justicia es parte de la idea de la razón pública (discutida más adelante).

El consenso traslapado es una idea más bien simple, pero es fácilmente incomprendida. Una incomprensión es la idea de que un consenso traslapado es una especie de compromiso entre doctrinas integrales razonables diferentes y en conflicto, el resultado de alguna especie de negociación en la que cada posición sacrifica algo en aras de alcanzar el acuerdo y la estabilidad social. Éste es el modo en que la democracia frecuentemente funciona: doctrinas e intereses diferentes y en conflicto negocian y llegan a un consenso con el que nadie está enteramente satisfecho, pero que es adecuado en lo que a todos concierne. Esta especie de consenso es conocido como un *modus vivendi.* Rawls insiste en que un consenso traslapado no es un *modus vivendi,* una especie de segunda mejor solución para todos los temas políticos controversiales. Más bien, el consenso traslapado supone un acuerdo en principios liberales que son, desde la perspectiva de la doctrina integral razonable de cada quien, la mejor solución al problema de encontrar la concepción de la justicia más apropiada para una sociedad democrática. Lo que hace que un consenso traslapado sea "estable por las razones adecuadas" es que, desde el punto de vista de todas las concepciones integrales razonables, no hay una mejor concepción de la justicia. Todos están de acuerdo en la misma concepción liberal (o al menos en una concepción liberal que afirma la prioridad de las libertades básicas y un mínimo social) con base en sus propias doctrinas integrales diferentes. De esta manera, la idea de un consenso traslapado reformula, pero para Rawls sustenta el tipo de acuerdo social en la doctrina del contrato social. En vez de que todos estén de acuerdo en la justicia por las mismas razones (como encontramos en Locke, Kant, Rousseau y el Rawls de *Teoría de la justicia),* cuando prevalece un consenso traslapado pueden estar de acuerdo diferentes doctrinas integrales acerca de la misma concepción de la justicia en una sociedad bien ordenada, cada una por sus propias razones particulares integrales.

La idea de consenso traslapado representa un desarrollo extraordinario dentro de la tradicional teoría del contrato social. Sugiere que el tipo de acuerdo general sobre los principios de justicia de la sociedad no necesita ser un *modus vivendi* entre intereses en conflicto o doctrinas integrales, como Hobbes y los hobbesianos contemporáneos afirman. El contrato social tampoco requiere que

todos los ciudadanos razonables en una sociedad bien ordenada estén de acuerdo en principios de justicia por las mismas razones integrales o debido a que suscriben la misma doctrina (parcialmente) integral. En Locke, el contrato social estaba basado en que cada uno reconociera y aceptara las leyes naturales de Dios y la autoevidencia de la ley fundamental de la naturaleza; mientras que Rousseau, Kant y el Rawls de *Teoría de la justicia* sostuvieron que el contrato social ha de basarse en que cada quien reconozca su propia autonomía moral, la cual brota de su "voluntad general" o su autoría conjunta de leyes morales como ciudadanos razonables y racionales. El tipo de acuerdo social que supone el consenso traslapado es más optimista que las concepciones hobbesianas acerca de la capacidad humana para el acuerdo razonable. Al mismo tiempo es más realista acerca de las bases factibles de acuerdo razonable entre personas libres e iguales que las teorías iusnaturalistas del contrato social.

Finalmente, Rawls no busca incorporar en el consenso traslapado de la sociedad sobre la justicia a personas no razonables o doctrinas no razonables. En tanto que tales personas y doctrinas rechacen los principios de la justicia liberal, han de ser "contenidas", dice Rawls, y no debe hacerse compromiso con ellas. Este rechazo del compromiso no debería afectar la estabilidad por las razones adecuadas, a menos que haya tantas personas no razonables en una sociedad bien ordenada, que no estén dispuestas a acatar leyes razonablemente justas, que socaven la estabilidad de una sociedad justa. Algunos críticos encuentran objetable el rechazo de Rawls a abordar a las personas o las doctrinas no razonables, como si Rawls fuese injusto al no tratar de darles cabida. Pero las personas no razonables, por definición, o no quieren cooperar con otras en términos que puedan aceptar razonablemente, o se rehúsan a aceptar la inevitabilidad del pluralismo en una sociedad democrática. Como resultado, o bien son intolerantes ante otras personas (por ejemplo, son racistas) o doctrinas (por ejemplo, son fundamentalistas religiosos), o no aceptan que sea un papel de la sociedad satisfacer las necesidades básicas de todos los ciudadanos (por ejemplo, los libertarios). Por ende, cualquier adaptación alcanzada con personas no razonables o doctrinas no razonables será inaceptable para los ciudadanos razonables, y resulta en una injusticia para ellos (por ejemplo, respectivamente, para los grupos raciales despreciados, los religiosos no fundamentalistas, los no creyentes y los menos favorecidos cuyos derechos e intereses han sido comprometidos). Cualquier consenso traslapado con personas o doctrinas no razonables es no razonable en sí mismo.

El principio liberal de legitimidad

Rawls introduce inicialmente la idea de razón pública como parte de la justicia como equidad. Distingue dos tipos de valores políticos liberales: primero, "los de la justicia política —son valores que forman parte de los principios de justicia

para la estructura básica"—, y, en segundo lugar, "los valores de la razón pública —forman parte de las directrices para la indagación pública que convierten esa indagación en libre y pública"— (*PL,* 214). Los "valores de la razón pública" se describen inicialmente de manera más bien estrecha, al ubicarlos entre los lineamientos para aplicar los principios de justicia que presumiblemente aceptan todas las personas razonables en una sociedad bien ordenada. Suponiendo que hay concepciones integrales diferentes en una sociedad bien ordenada, entonces, aun cuando cada uno acepte los mismos principios de justicia (la justicia como equidad), aplicarán estos principios de manera diferente. Pues, junto con las diferencias en valores y creencias básicos, los estándares de evidencia e inferencia, de buenas razones y juicio, también difieren entre concepciones integrales. Como resultado, se necesitan en una sociedad bien ordenada estándares de investigación y razonamiento que permitan a las personas que mantienen diferentes concepciones integrales alcanzar las mismas conclusiones al aplicar la concepción pública de la justicia. Así que Rawls representa a las partes en la posición original poniéndose de acuerdo, en adición a principios de justicia, con "lineamientos de la razón pública" para aplicar estos principios.[4]

Pero Rawls tiene otra ruta para la idea de razón pública, que no está específicamente vinculada a la justicia como equidad, y que conduce a una caracterización más amplia de la razón pública. Aquí Rawls introduce la idea de razón pública mediante un requerimiento de legitimidad política. El *principio liberal de legitimidad* se aplica en cualquier sociedad liberal, no solamente en una regulada por la justicia como equidad. Dice: "nuestro ejercicio del poder político es propio y por ende justificable sólo cuando es ejercido de acuerdo con una constitución cuyos rasgos esenciales se puede razonablemente esperar que todos los ciudadanos puedan suscribir a la luz de principios e ideales que les son aceptables como razonables y racionales".[5] El requerimiento es que se debe esperar razonablemente que los ciudadanos suscriban, no todos y cada uno de los ejercicios del poder político (acción legislativa, judicial o ejecutiva), sino los "elementos esenciales" de una *constitución* que regule el ejercicio del poder político. El requerimiento de que se debe esperar razonablemente que todos los ciudadanos suscriban todas y cada una de las acciones gubernamentales es demasiado difícil, pues casi cualquier acción política razonable tiene opciones que también puede ser razonable que un ciudadano suscriba, y no es razonable esperar que todos los ciudadanos suscriban solamente una de estas opciones razonables. Recuérdese también que "aceptación razonable" y "expectativa razonable" han de entenderse en términos de las medidas que podrían aceptar o suscribir los ciudadanos razonables en su capacidad como personas libres iguales con intereses de orden más alto en desarrollar y ejercer sus poderes morales. El estándar de aceptación razonable no ha de ser definido, entonces, por referencia a personas en alguna otra capacidad (por ejemplo, persona de fe razonable, perfeccionista razonable, escéptico razonable, etc.). Uno no puede importar

desde fuera del liberalismo político una explicación de la razonabilidad (o la aceptación razonable, la creencia razonable, etc.) como se definen dentro de alguna doctrina filosófica, religiosa o moral integral. Claramente, la doctrina católica de la ley natural, o la teoría moral kantiana, o la teoría de la decisión bayesiana estricta, etc., tienen concepciones en competencia de lo que es razonable aceptar que suponen mucho más que la idea de razonabilidad política que conforma el liberalismo político. (Regresamos a este punto crucial en la discusión de la razón pública de la sección siguiente.)

Rawls dice que la legitimidad liberal impone un *deber de civilidad* moral sobre los ciudadanos: un deber "de ser capaz de explicar el uno al otro estas cuestiones fundamentales [acerca de los elementos constitucionales esenciales y los asuntos de justicia básica], cómo pueden ser apoyados los principios y políticas que propugnan, y por los que votan, por *los valores políticos de la razón pública"*.[6] Esto no significa que debamos de explicar a otros en términos de razones públicas las medidas políticas que apoyamos. Eso sería un deber extraordinariamente oneroso y consumiría mucho tiempo, dejándonos poco para otras cosas. Incluso podría ser demasiado oneroso esperar (si es que en realidad Rawls lo hace) que las personas mismas estén dispuestas a explicar todas sus decisiones políticas. Algunas personas pueden tener limitaciones intelectuales o de otro tipo que les impiden hacer eso. Por ejemplo, podríamos no saber lo suficiente acerca de sus consecuencias económicas para justificar mi creencia de que un gravamen progresivo sobre la riqueza es más justo que un impuesto "plano" (del mismo porcentaje). ("Simplemente me parece más justo que los ricos paguen un mayor porcentaje que los pobres. ¿Por qué tendría que ser capaz de explicar o justificar esa convicción al votar por un candidato que la apoya?") Pero entonces, si el deber simplemente pretende implicar que nuestras decisiones sean explicables en términos de razón pública, ya sea que sepamos que lo son o no, entonces podría parecer un requerimiento demasiado débil. Rawls no hace mucho para clarificar estas preguntas. Quizá la mejor manera de entender el deber de la civilidad es que los ciudadanos deban entender sinceramente que sus decisiones políticas son justificables en términos de razón pública y que, si no son capaces de explicar esta justificación, entonces debería haber alguien en cuyo juicio confían los ciudadanos, que se halle en posición de explicar sus decisiones políticas en términos de razones públicas.[7]

Introduzcamos ahora una tercera idea relevante a la razón pública: en obras posteriores Rawls indica cómo están basadas en un *criterio de reciprocidad* tanto la legitimidad liberal como la razón pública. Requiere que al proponer términos de cooperación "los que los proponen deberían pensar también que es al menos razonable que otros los acepten, como ciudadanos libres e iguales, y no como dominados o manipulados, o bajo la presión de una posición política o social inferior".[8] Dice Rawls: "el criterio de reciprocidad normalmente se viola siempre que se niegan las libertades básicas" (CP, 579). Concentrémonos

momentáneamente en las ideas de legitimidad y reciprocidad, que usa Rawls aquí, empezando con el criterio de reciprocidad, pues dice que el criterio de legitimidad está basado en él.

El criterio de reciprocidad. Rawls usa el término *reciprocidad* de modos diferentes a lo largo de sus obras. Se pueden distinguir al menos tres usos importantes. *1)* En *Teoría de la justicia* los *principios de reciprocidad* se refieren a las tres leyes psicológicas del desarrollo moral analizadas anteriormente, en el capítulo v de este volumen. Rawls usó estos principios para explicar el desarrollo de un sentido de justicia y la disposición de los ciudadanos a acatar los principios de justicia. Como vimos anteriormente en este capítulo, estas leyes psicológicas desempeñaron posteriormente un papel implícito en *Liberalismo político,* en la explicación que hace Rawls de cómo podría resultar un consenso traslapado sobre principios liberales de justicia en una sociedad liberal bien ordenada. *2)* Rawls también usa el término "reciprocidad" en *Teoría de la justicia* y obras posteriores en conexión con la idea de cooperación social y los principios de justicia, para sugerir términos de cooperación social que beneficien equitativamente a todos. Podríamos llamar a esto "reciprocidad de la ventaja".[9] Contrasta la reciprocidad de la ventaja con la idea de mutua ventaja que se encuentra en las concepciones del contrato hobbesianas, así como con la idea de imparcialidad, entendida en un sentido altruista. (En aras de la simetría podríamos llamar a esta tercera concepción la "ventaja imparcial".) La reciprocidad, dice Rawls, se halla entre la ventaja mutua y la imparcialidad altruista (*PL,* 40-41). La ventaja mutua sugiere que todas las personas se benefician de la cooperación, en la que su ventaja agregada se mide a partir de un *statu quo* donde conocen sus intereses y se aprovechan de cualesquiera recursos de negociación que tengan para lograr lo mejor para sí mismos. En contraste, la reciprocidad (de ventaja), como la entiende Rawls, sugiere una noción de equidad independiente de la idea de ventaja (mutua) y de lo que promueve el bien de cada uno; más bien implica que todos se benefician de la cooperación donde las ventajas agregadas se miden a partir de una línea de base de igualdad. Así, el principio de diferencia encarna la reciprocidad de ventaja porque permite desigualdades en ingresos y riqueza no simplemente cuando *a)* benefician a cada uno (lo cual también logra la ventaja mutua), sino también sólo si *b)* los que se hallan menos favorecidos por la desigualdad se benefician al máximo, y *c)* suponiendo un proceso de producción eficiente, los menos favorecidos se hallan tan cerca como pueden estar del punto más cercano a una distribución igualitaria sobre la curva de producción eficiente.

Ha de distinguirse de la reciprocidad de ventaja *3) el criterio de reciprocidad,* el cual requiere que los ciudadanos crean de buena fe que los términos equitativos de la cooperación social que proponen y que esperan que todos acaten son *razonablemente aceptables* para todos en su capacidad como ciudadanos libres e iguales, sin que estén siendo dominados o manipulados, o bajo presión debido a

una posición social o política inferior (*PL,* 139-140). Podríamos llamar a este tipo de reciprocidad "reciprocidad de la justificación", pues requiere que todas las personas razonables estén dispuestas a aceptar como razones buenas la justificación pública del uso del poder político coercitivo de acuerdo con los términos de su constitución política. La reciprocidad de justificación implica que la mayoría de los ciudadanos aceptan las *razones* que justifican públicamente los principios de justicia que determinan la reciprocidad de la ventaja. El criterio de reciprocidad está de esta manera conectado con las ideas de justificación pública y razón pública, y con ello con el principio de legitimidad liberal. Este sentido de reciprocidad de la justificación es una extensión natural de la idea de un contrato social, pues se eleva sobre la idea contractualista de que los principios de la justicia han de ser racionalmente aceptables a personas libres en una posición de derecho igual (véase *PL,* 138n., 139-140). Ahora nos concentraremos en el principio de legitimidad política, el cual encarna el criterio de reciprocidad.

La legitimidad política. En general, la idea de legitimidad del derecho y la política se relaciona con la propia promulgación y aplicación de leyes y el otorgamiento de autoridad a los oficiales, todos de acuerdo con procedimientos generalmente aceptados y respetados. "Ser legítimo dice algo acerca del linaje [de las leyes y los gobiernos]" *(PL,* edición en rústica, 427). Cuando los oficiales políticos son legítimos, se les considera con autoridad legal para actuar de acuerdo con procedimientos reconocidos, y las leyes, juicios legales o regulaciones y decretos ejecutivos que emiten son por lo general aceptados como legalmente válidos y vinculantes por otros oficiales políticos y legales, y una buena parte de la población de la nación. Esto concuerda con la explicación positivista o weberiana de la legitimidad típicamente usada en las ciencias sociales —de acuerdo con la cual la aceptación general *de facto* por parte de la mayoría de las personas de las instituciones sociales y políticas y las acciones de los oficiales es suficiente para el ejercicio legítimo del poder político (véase *PL,* edición en rústica, 429n)—.

En contraste, el principio de legitimidad liberal de Rawls es un estándar moral/ político para el reconocimiento de la autoridad de las leyes y los gobiernos en una sociedad liberal y democrática. Implícito en él se halla un requerimiento de justicia básica. Dice que incluso leyes generalmente aceptadas o democráticamente promulgadas no son legítimas si no están de acuerdo con una constitución que sea razonablemente aceptable para los ciudadanos democráticos. Las leyes que claramente violan las libertades básicas no son, entonces, ni justas ni legítimas, y no deberían tener autoridad legal o política, pues ninguna constitución es razonablemente aceptable si viola estas libertades. Rawls se separa entonces de una explicación puramente legalista o weberiana de la legitimidad; rechaza la tesis de que el hecho de que un pueblo acate y acepte los procedimientos reconocidos de las leyes y las instituciones políticas —no importa cuán injustas sean— sea suficiente para el ejercicio legítimo del poder

político (véase *PL,* edición en rústica, 429n.). "Las leyes no pueden ser demasiado injustas si han de ser legítimas" *(PL,* edición en rústica, 429). Ciertas injusticias privan de su autoridad incluso a las leyes democráticamente promulgadas. No obstante, Rawls claramente ve la legitimidad como un concepto diferente del de justicia, aunque esencialmente relacionado con él. "Las decisiones y las leyes democráticas son legítimas no porque sean justas, sino porque son legítimamente promulgadas de acuerdo con un procedimiento democrático legítimo aceptado" *(PL,* edición en rústica, 428).

Esto sugiere por qué es necesario el concepto de legitimidad política. Primero, como Rawls indica ya en *Teoría de la justicia,* "no hay proceso político factible que garantice que las leyes promulgadas de acuerdo con él serán justas" *(TJ,* 323). Ni siquiera una constitución justa puede garantizar siempre un resultado justo, y por lo tanto encarna una "justicia procesal imperfecta". Legisladores democráticos conscientes que siguen los dictados de una constitución justa a veces harán leyes que son injustas en algún grado. Rawls sugiere que estas leyes son aun así legítimas y tienen autoridad legal en tanto que satisfagan el principio liberal de legitimidad. Lo que esto significa para Rawls es importante: en el supuesto de que leyes debidamente promulgadas no excedan ciertos límites de injusticia (violando las libertades básicas y la justicia básica) y satisfagan el principio de legitimidad, los ciudadanos democráticos tienen normalmente el deber de obedecerlas aun cuando puedan ser (moderadamente) injustas.[10] Es polémico que podamos tener el *deber de obedecer leyes injustas*. Hay tradiciones de teoría política y moral que niegan esto. Pero Rawls parece pensar que el reconocimiento de un deber moral de obedecer (moderadamente) leyes injustas es necesario si una constitución justa ha de ser factible y estable. Pues imagine las consecuencias de un derecho públicamente reconocido de desobedecer leyes que las personas creen injustas. La mayoría de los ciudadanos y representantes de una democracia creen que votan como lo requiere la justicia (o al menos lo permite); así que aquellos que votan en una minoría frecuentemente creen que no se les ha hecho justicia cuando una ley o juicio al que se oponen es debidamente promulgado. ¿Es razonable decir que los ciudadanos democráticos *siempre* tienen el derecho o el deber moral de ignorar o violar las leyes que no consideran justas? ¿Cómo podría un sistema democrático tolerar una permisión de desobediencia tan global? Desde luego, uno puede decir que las personas tienen el derecho de desobedecer sólo aquellas leyes que son en realidad injustas, y no las que simplemente *creen* injustas; pero desde el punto de vista de un ciudadano agraviado o contrariado no hay diferencia: las consecuencias serían las mismas que las de un derecho o deber de desobedecer leyes que creemos injustas —a saber, agitación, si no alboroto político—.

Otra necesidad de una idea de legitimidad tiene que ver con la necesidad de evaluar el estatus de leyes potenciales y otras medidas que son justas en su contenido, pero que no son debidamente promulgadas; ejemplos son medidas

arbitrariamente promulgadas por un decreto ejecutivo o judicial, o cuerpos legislativos que violan los procedimientos democráticos justos. Por ejemplo, la atención médica universal es para Rawls un requerimiento de la justicia liberal (*PL,* 2ª edición en inglés, lix). Aun así, no sería legítimo que un funcionario ejecutivo (como el entonces presidente Clinton) buscara poner en efecto tal sistema por decreto una vez que había sido democráticamente rechazado y en ausencia de cualquier otra autorización. O supóngase que la judicatura va más allá de los claros términos de una constitución justa a revisar la legislación económica, y declara que ciertas leyes son inconstitucionales porque no están plenamente de acuerdo con el principio de diferencia.[11] Si bien el contenido de tales decisiones no es injusto y desde luego puede ser requerido por la justicia, la manera en que fueron puestas en efecto no es legítima.[12]

Una tercera manera en que la idea de legitimidad liberal es necesaria es para guiar las deliberaciones de los oficiales gubernamentales y ciudadanos en una sociedad en la que ciudadanos que mantienen diferentes concepciones integrales pueden suscribir diferentes concepciones integrales de la justicia liberal. Una restricción sobre los ciudadanos y los oficiales que proponen o apoyan cualquier ley es que creen sinceramente que satisface el criterio de reciprocidad y que es justificable de acuerdo con los requerimientos de la razón pública. De otra manera, una ley no es políticamente legítima. Esto parece ser verdadero, incluso si la ley es una ley justa. Por ejemplo, suponga que la justicia como equidad es, como sostiene Rawls, la concepción política de la justicia *más* razonable; aun así no sería legítimo elaborar, poner en vigor y buscar justificar públicamente leyes bajo la misma por razones de autonomía moral, puesto que estas razones no pueden ser suscritas por otras concepciones integrales razonables. Rawls indica que esta concepción de la legitimidad, al igual que la razón pública, es necesaria "si cada ciudadano ha de tener una porción igual de poder político" *(JF,* 90).[13] Aparentemente, priva a los ciudadanos de poder político igual para promulgar incluso leyes sustantivamente justas por razones no públicas. Para Rawls no hay una diferencia genuina entre los funcionarios gubernamentales que deciden sobre una ley o decreto y la ponen en vigor puramente por razones de autonomía, o utilidad social agregada, y su decisión en favor de la misma ley o decreto, su puesta en vigor puramente por razones religiosas. Ninguno de los dos casos es un ejercicio *legítimo* de autoridad política, aun cuando las leyes promulgadas puedan ser sustantivamente justas.

El principio de legitimidad sugiere que el liberalismo político mismo es un ejercicio en teoría no ideal del *cumplimiento parcial.* El foco principal de *Teoría de la justicia* es describir los principios que regulan una sociedad bien ordenada que es completamente justa. Pero es una teoría ideal en que supone que los ciudadanos en general cumplen con los principios correctos de justicia; con ello proporciona el ideal último de una sociedad que deberían aspirar a emular todas las sociedades, incluso si ninguna de ellas jamás haya de alcanzarlo realmente.

Lo que se necesita para complementar y aplicar esta teoría ideal son varias teorías no ideales que suponen condiciones de "cumplimiento parcial" con el ideal. Podríamos ver *Liberalismo político* como la parte fundamental de la teoría no ideal del cumplimiento parcial. Procede de la suposición de que, debido al hecho del pluralismo razonable, las condiciones normales de las sociedades liberales, incluso bajo la mejor de las condiciones factibles, no van a ser aquellas en las que todos los ciudadanos razonables aceptan y acatan los requerimientos de la justicia como equidad en aras de la justicia misma y para lograr la autonomía moral. Más aún, como se torna claro en el último artículo de Rawls, "Public Reason Revisited", el liberalismo político abandona la suposición de que todos los ciudadanos razonables pueden afirmar la misma concepción liberal de la justicia, la justicia como equidad. No sólo es inevitable el pluralismo razonable de doctrinas integrales; *también son inevitables los desacuerdos razonables acerca de las exigencias de la justicia liberal,* incluso en la mejor de las circunstancias factibles. En estas circunstancias el principio de legitimidad y la idea de razón pública adquieren gran importancia. Incluso si ciudadanos democráticos razonables y racionales no pueden estar de acuerdo con la *misma* concepción de la justicia liberal —por no mencionar la concepción *más razonable* para Rawls, la justicia como equidad—, todos se hallan en el deber de proponer y apoyar leyes que razonablemente esperan que otros ciudadanos puedan suscribir razonablemente en su capacidad como ciudadanos libres e iguales. Tales leyes pueden no ser justificables de acuerdo con la concepción más razonable; no serían entonces completamente justas, pero serán justificables de acuerdo con alguna concepción liberal razonable (como las define Rawls); por lo tanto, habrán de ser casi justas. Más aún, también serán legítimas, y por ende demandarán moralmente su cumplimiento, aunque no sean completamente justas. En este sentido, el principio de legitimidad de Rawls —un principio diseñado para aplicarse principalmente bajo condiciones menos que ideales— es una característica esencial de la justicia como equidad de cualquier concepción liberal de la justicia.

Regresemos ahora al *deber de la civilidad*, el deber que tienen los ciudadanos de ser capaces de explicar sobre cuestiones fundamentales cómo pueden los principios y políticas que propugnan, y por los cuales votan, ser apoyados por los valores políticos de la razón pública *(PL,* 208). Rawls dice que el deber de la civilidad también implica *1)* una disposición a escuchar a otros, y *2)* imparcialidad al decidir cuándo es razonable hacerle arreglos a sus concepciones. El deber de la civilidad se aplica a los ciudadanos, pero especialmente a los funcionarios políticos responsables de promulgar y aplicar las leyes. Los funcionarios no solamente se hallan bajo el deber moral de promulgar leyes que se puede esperar razonablemente que otros acepten y suscriban como ciudadanos democráticos, sino que tienen un adicional *deber de justificar públicamente las promulgaciones políticas,* explicando a los ciudadanos cómo es que sus leyes y decisiones

concuerdan con “los valores políticos de la razón pública” (CP, 584).

El deber de la civilidad también implica que los ciudadanos tienen el deber moral de votar en favor de leyes y de apoyarlas sólo si éstas son también justificables con base en razones públicas, y los ciudadanos lo creen sinceramente. Esto no significa que los ciudadanos no puedan votar por candidatos y apoyar legislaciones con base en sus concepciones integrales —sus creencias religiosas, filosóficas y morales—. No sería razonable imponer el requerimiento, por ejemplo, de que a las personas religiosas no se les permitiera votar por candidatos o leyes con base en sus religiosas y religiosamente informadas concepciones morales. ¿Cómo puede esperarse razonablemente que las personas abandonen sus más conscientemente arraigadas creencias morales y de otro tipo cuando discuten y razonan acerca de temas políticos? Esto no puede ser parte del frecuentemente voceado requerimiento liberal de que “la religión debería mantenerse fuera de la política”. Este requerimiento es principalmente satisfecho por la separación de la Iglesia y el Estado, la libertad de conciencia y la prohibición de promulgar legalmente doctrinas religiosas. Pero no es razonable pensar que las personas religiosas (o no religiosas) no deberán referirse a sus convicciones arraigadas de forma consciente en absoluto cuando votan y discuten temas políticos. Lo que el deber de civilidad requiere es que, cuando los ciudadanos dependan de razones sustentadas en sus doctrinas integrales religiosas, filosóficas y morales, crean conscientemente que sus acciones están justificadas con base en *razones públicas también,* y que ellos, o alguien en su representación, sean capaces de *proporcionar* esta justificación a otros ciudadanos democráticos.

Lo que no se les permite hacer a los ciudadanos es votar por candidatos y leyes con base en doctrinas integrales religiosas y de otro tipo que sean incompatibles con los valores políticos de la razón pública. Esto viola el deber de civilidad. Por ejemplo, la Iglesia católica ha apoyado durante mucho tiempo el uso de fondos públicos para apoyar escuelas parroquiales. Parte de la razón por la que los católicos apoyan las ayudas por medio de vales es seguramente religiosa: quieren que sus hijos sean educados en un ambiente que no sea hostil a su religión, y que imbuya valores morales apoyados por la Iglesia católica. Esta posición es compatible con el deber de civilidad *1)* en tanto que el uso de vales para pagar la colegiatura de escuelas privadas sea también consistente con los valores políticos de la razón pública, y también *2)* que la Iglesia y sus miembros cumplan con el deber civil de explicar cómo es que los vales para las escuelas religiosas pueden ser justificados públicamente en términos de los valores políticos de la razón pública. Pues el hecho de que la Iglesia no busque dar una justificación pública hace surgir no una oposición justa, sino hostilidad entre otros que podrían pensar que se les está exigiendo que apoyen una religión que ellos rechazan. Tal omisión viola el deber de civilidad, incluso si hay una justificación no declarada para que se otorguen los vales para las escuelas religiosas en términos de razones

públicas. Pasemos ahora a la idea seminal de la razón pública misma.

La idea de la razón pública

La idea de razón pública fue introducida en el capítulo I. Ahí vimos que por la época de *Liberalismo político* la explicación que hace Rawls de la especificación de las libertades básicas en la etapa constitucional había evolucionado de tal forma que llegó a depender de la idea de razón pública. Las razones públicas, no razones integrales procedentes de doctrinas religiosas, filosóficas y morales, son los tipos de consideraciones que deberían invocarse para decidir la naturaleza y límites de las libertades constitucionales. En esta sección la idea de razón pública se discute con más detalle. Es una de las ideas principales que Rawls desarrolla en la parte final de la obra de su vida, y es crucial para entender el liberalismo político y muchas de sus características principales, incluyendo el dominio de lo político, la justificación política, el principio de legitimidad liberal, la especificación de las libertades básicas y la idea de Rawls de una democracia deliberativa.

La naturaleza de la razón pública

En una democracia constitucional, los ciudadanos y los funcionarios normalmente tienen un sentido de los tipos de razones que son y no son apropiadamente invocadas en los foros legislativos y judiciales y cuando se argumenta acerca de leyes y asuntos constitucionales con personas que abrigan concepciones religiosas o filosóficas en conflicto. Con frecuencia vemos en los contextos públicos, por ejemplo en los editoriales de los periódicos, que las personas se esfuerzan por apelar sólo a ciertas razones compartidas con otros ciudadanos. Hay desde luego consideraciones estratégicas para estas limitaciones en los argumentos que hacemos al tratar de convencer a otros que tienen filosofías y religiones diferentes; para persuadirlos se debe apelar a razones que se mantienen en común. Pero también hay razones morales / políticas para limitar los argumentos a razones compartidas en contextos políticos públicos; las personas razonables normalmente no deberían estar obligadas a actuar de modos que sean justificables solamente mediante ideas que entran en conflicto con sus convicciones más fundamentales. Obligar a otros a actuar de acuerdo con tus creencias religiosas personales es en efecto una violación de su libertad de conciencia y más generalmente de la libertad democrática.

Sin embargo, es muy difícil dar una caracterización general de cuáles deberían ser las razones políticas permisibles. No es suficiente decir que, como los ciudadanos tienen diferentes fes y sus diferencias son irresolubles, la doctrina religiosa debería mantenerse fuera de la vida política. Pues los ciudadanos tienen

irresolublemente también creencias filosóficas y éticas en conflicto; ¿no debería la misma "regla excluyente" aplicarse a estas creencias tanto como a las creencias religiosas? Una insistencia utilitarista clásica en que maximizar los placeres agregados debería ser la meta de toda legislación parece menos razonable para muchos que la insistencia en que las metas religiosas deberían cumplir este papel. Más aún, a veces puede ser apropiado dentro de la vida política pública que las personas declaren las creencias religiosas (o filosóficas y morales) que las conducen a apoyar o a oponerse a medidas que involucran cuestiones fundamentales de justicia. Las declaraciones religiosas de Martin Luther King en apoyo a los derechos civiles son un buen ejemplo de la apelación pública a consideraciones religiosas para abordar efectivamente el sentido de justicia de muchas personas. ¿Cómo, entonces, hemos de encontrar el sentido de la idea de "razones públicas"?

La idea de la razón pública es fácilmente malentendida. Si todo lo que se quiere denotar con "razón pública" es las razones que comparten en común las personas en una sociedad, entonces cualquier sociedad tiene una concepción de la razón pública. En este sentido la base del razonamiento público en una teocracia podría ser la Biblia, el Corán o algún otro texto religioso. Pero para Rawls la idea de razón pública es esencialmente una característica de una *sociedad democrática.* Rawls dice que "la razón pública es característica de un pueblo democrático; es la razón de sus ciudadanos (como tal), de aquellos que comparten la condición de ciudadanía igual".[14] Esto implica que el simple hecho de que las personas en una sociedad suelen aceptar y razonar en términos de una religión común no hace que esa doctrina sea parte de la razón pública. Incluso suponiendo que todos los miembros de un Estado islámico, como Arabia Saudita, aceptaran la religión musulmana y apelaran a razones religiosas al deliberar y discutir leyes, esto no haría al islam parte de la razón pública. Arabia Saudita no tiene razón pública en el sentido de Rawls, solamente razones integrales compartidas que eliminan la posibilidad de una razón pública. Las diferencias entre concepciones integrales proveen el trasfondo de la idea de razón pública de Rawls.

La razón pública es una idea complicada para Rawls. Dice:

> La razón pública es característica de un pueblo democrático: es la razón de la igualdad de sus ciudadanos [*PL,* 204].
>
> El tema de la razón pública es el bien del público; su contenido es una concepción política de la justicia [PL, edición en rústica, liii].
>
> Las restricciones de la razón pública se aplican en el "foro político público" no en la "cultura de trasfondo" [CP, 575].
>
> La razón pública es "completa": es capaz de proporcionar respuestas razonables a todas las cuestiones concernientes a los elementos constitucionales esenciales y a asuntos de justicia básica [CP, 585].

La razón pública busca la justificación pública y como tal es la razón dirigida a otros en su capacidad de ciudadanos democráticos razonables [CP, 593].

La razón pública y la justificación pública satisfacen el "criterio de reciprocidad"; proceden de razones y premisas que razonablemente pensamos que otros podrían razonablemente aceptar, hacia conclusiones que también podrían aceptar razonablemente [CP, 578-579].

Cuando los funcionarios gubernamentales actúan desde la razón pública, las promulgaciones legales de una mayoría son políticamente legítimas incluso cuando no son completamente justas [PL, edición en rústica, 231].

Finalmente, "en un régimen constitucional en donde existe control del Poder Judicial la razón pública es la razón de su Suprema Corte. [...] la Suprema Corte es la rama gubernamental que sirve de entidad ejemplar de la razón pública" [PL, 220].

Al decir que la razón pública es la razón de la Suprema Corte podemos inferir que, aunque la razón pública es democrática, no puede ser simplemente la voluntad de la mayoría. Más bien, al igual que una suprema corte, sirve como una especie de límite a la voluntad de la mayoría. Aquí Rawls está hablando del oficio de una Suprema Corte con poder de revisión judicial. No está hablando específicamente acerca de la Corte Suprema de los Estados Unidos, la cual no siempre cumple su oficio y se apega a la razón pública. Pero aún así la Suprema Corte con la suficiente frecuencia proporciona ejemplos de lo que Rawls quiere decir (un ejemplo es el rechazo de la corte en *Roe* vs. *Wade* a entrar en la disputa de si el feto tiene alma o es metafísica o moralmente una persona). Cuando la Suprema Corte decide un caso según la Constitución de los Estados Unidos, se espera que sus jueces dejen de lado no sólo sus intereses y concepciones morales personales, sino cualesquiera valores religiosos, filosóficos y morales que sean irresolublemente impugnados entre los ciudadanos democráticos. Se espera que dependan de razones, valores y procedimientos incorporados en la Constitución de los Estados Unidos, los cuales (en su mayor parte) son razones públicas.

Rawls contrasta las razones públicas con las "razones integrales" y "no públicas". Las razones integrales son razones peculiares a una o más doctrinas integrales. Las razones no públicas incluyen razones integrales, más otras consideraciones que, incluso si fueran compartidas entre los ciudadanos, no sería legítimo apelar a ellas en la deliberación política pública. También Rawls habla tanto de la "razón pública" como de "razones públicas". Hablando formalmente, las razones públicas son los tipos de consideraciones y valores que pueden ser invocados legítimamente en la vida política democrática pública. La razón pública es más que la suma de las razones públicas; incluye también las normas de razonamiento y estándares de evidencia que son apropiados para los funcionarios y los ciudadanos cuando se involucran en la deliberación democrática y el juicio. La razón pública para Rawls exige entonces dos especies generales de consideración, que se abordarán en un momento. Pero, primero, es

importante notar el *alcance* de la razón pública. Rawls dice que "sus límites no se aplican a nuestras deliberaciones y reflexiones personales sobre las cuestiones políticas, o al razonamiento acerca de ellas que se hacen miembros de asociaciones tales como las Iglesias y las universidades" *(PL,* 206). La implicación de pluralismo razonable de las doctrinas integrales es que no es realista, si no es que no razonable, esperar que los ciudadanos democráticos no deberían apelar a sus doctrinas integrales razonables para decidir asuntos de justicia y votar sus convicciones acerca de la justicia. La idea de razón pública no está diseñada para restringir en manera alguna la libertad de conciencia y la libertad de pensamiento en todos los temas, tanto políticos como no políticos. Pero si hay un consenso traslapado de doctrinas integrales razonables, entonces el pensamiento de los ciudadanos acerca de la justicia dentro de los términos de sus doctrinas razonables más o menos debería corresponder a las decisiones que alcanzarían si razonaran puramente dentro de los confines de una concepción política de la justicia y la razón pública. (Desde luego, la correspondencia no siempre será precisa pues pueden referirse a valores no políticos, como valores religiosos, para decidir en última instancia los asuntos.) ¿Qué tipo de requerimiento, entonces, impone la razón pública? El caso fácil es el de los funcionarios públicos, quienes normalmente han de razonar solamente en términos de la razón pública en las circunstancias apropiadas (definidas más adelante) cuando están cumpliendo los deberes de su oficio. La razón pública "se aplica en los foros oficiales y, por tanto, a los legisladores [...] y al Ejecutivo en sus actos y pronunciamientos públicos". Principalmente, la razón pública se aplica "de manera especial, al Poder Judicial y, sobre todo, a la Suprema Corte" *(PL,* 206). Cuando Rawls dice que la "razón pública es la razón de la suprema corte", quiere decir que la corte ha de razonar *solamente* en términos de la razón pública en todos los asuntos que se le presenten. Los legisladores y el Ejecutivo a veces pueden aplicar razones no públicas, cuando no se hallan en juego "elementos constitucionales esenciales y cuestiones de justicia básica" *(PL,* 205). Pero una suprema corte a la que se le ha confiado el poder de la revisión judicial bajo la constitución ha de apelar solamente a la razón pública.

Ahora, ¿qué hay acerca de los ciudadanos? La razón pública requiere que cuando los ciudadanos voten en elecciones hallándose en juego asuntos de justicia constitucional y justicia básica, entonces, si votan de acuerdo con sus concepciones integrales, su voto debe al menos ser compatible con los valores políticos de la razón pública. Debe haber razones de justicia y valores políticos de la razón pública que apoyen su decisión si es que han de votar equitativa y legítimamente. De otra manera, los ciudadanos violarían el deber de civilidad. También, dice Rawls, "el ideal de la razón pública se aplica a los ciudadanos cuando emprenden la defensa política de algún asunto en el foro público" (PL, 206). Esto sugiere que, cuando los ciudadanos están abordando a otros ciudadanos que tienen diferentes concepciones integrales, han de apelar a los

valores políticos de la razón pública para argumentar en favor o en contra de los asuntos políticos o los candidatos. Obviamente, no es apropiado entonces invocar la religión de un candidato como razón para votar en contra de ellos, en un esfuerzo por agitar el fanatismo religioso. Pero, de manera menos obvia, Rawls aquí sugiere que tampoco es apropiado argumentar en el foro político público que el aborto debería ser legalmente prohibido con base en razones religiosas o filosóficas incompatibles con la razón pública (por ejemplo, porque involucra el asesinato, lo cual supone que el feto es una persona, la cual es una afirmación que no se puede sustentar en la razón pública).

Pasemos ahora a los dos tipos generales de razones públicas: primero, se hallan las “directivas de la razón pública” (*PL,* 215). Éstas “forman parte de las directrices para la indagación pública que convierten esa indagación en libre y pública” (*PL,* 214). Los estándares de evidencia, inferencia, buenas razones y juicio difieren entre las concepciones integrales aunque estén de acuerdo con la misma concepción de la justicia. Como resultado, son necesarios en una sociedad democrática estándares de investigación y razonamiento que permitan a las personas que mantienen diferentes concepciones integrales alcanzar las mismas conclusiones al aplicar la concepción pública de la justicia. Éstas son reglas formales y procesales de argumentación y justificación, incluyendo estándares compartidos de evidencia y razonamiento (por ejemplo, reglas y estándares de inferencia en el razonamiento deductivo, inductivo y probabilístico). Un buen ejemplo de estándares de razonamiento público sería el de las reglas de evidencia que se usan en los juicios, las cuales excluyen ciertos tipos de evidencia para incrementar no solamente la confiabilidad (por ejemplo, la regla en contra de la evidencia basada en rumores), sino también la equidad (por ejemplo, la regla *Miranda* que excluye confesiones hechas sin que se le haya informado a uno del derecho constitucional de permanecer en silencio y del derecho a asesoría legal). En esta conexión, Rawls dice que va en contra de la razón pública que los funcionarios políticos dependan de teorías de probabilidad complicadas e impugnadas, como las suposiciones bayesianas, particularmente al abordar temas constitucionales y asuntos de justicia básica. Pues contienen suposiciones epistemológicas complicadas acerca de las cuales pueden estar en desacuerdo las personas razonables. Pero son admisibles dentro de la razón pública las teorías científicas establecidas con estándares de evidencia generalmente aceptados por expertos en sus campos.

Cuando son relevantes, Rawls aceptaría entonces como admisibles dentro de la razón pública (por ejemplo) la teoría genética, la teoría de la relatividad, la teoría neoclásica del precio en economía, e incluso la teoría de la selección natural neodarwiniana. Lo segundo sugiere que ser compartida por una mayoría de ciudadanos generalmente *no* es una característica necesaria de la razón pública (pues el darwinismo no es aceptado por una mayoría en los Estados Unidos); la razón pública puede incluir algunas razones que *no son compartidas*

entre los ciudadanos democráticos con base en sus concepciones integrales. El criterio para decidir qué es (y no es) un lineamiento o un valor de la razón pública, como lo que es (y no es) políticamente razonable, no son las razones, cualesquiera que éstas sean, que las personas razonables de nuestra sociedad de hecho aceptan, sino el ideal democrático de ciudadanos como personas morales razonables y racionales, libres e iguales, y sus intereses.

El segundo tipo de razones públicas es un subconjunto de los valores morales sustantivos que Rawls llama "valores políticos de la razón pública". "Estos valores proporcionan razones públicas para todos los ciudadanos" (CP, 601). Cuentan como buenas razones en la deliberación pública y en los argumentos acerca de las leyes y su interpretación, entre ciudadanos democráticos razonables y racionales que suscriben diferentes valores fundamentales y concepciones de su bien. La suposición que sustenta la razón pública es que, como los ciudadanos en una democracia, a pesar de sus diferencias, también suscriben normalmente valores, ideales y principios democráticos, entonces debería haber valores, consideraciones y normas compartidos que no son extraños para ninguna concepción integral, pero que pueden ser aceptados por todas las concepciones razonables en tanto que se adapten a ideales democráticos. Estos valores políticos de la razón pública son un arreglo complejo de consideraciones que son especialmente relevantes para que los ciudadanos alcancen su condición de ciudadanos democráticos libres e iguales y persigan concepciones razonables de su bien.

Entre los valores políticos liberales de la razón pública que Rawls menciona específicamente, se hallan valores de la justicia como la libertad política igualitaria y civil, la igualdad de oportunidad, la igualdad social y la reciprocidad económica, el bien común, las bases sociales del respeto propio, y las condiciones necesarias para estos valores *(PL,* 141-142). Se hallan también, dice, virtudes políticas como la razonabilidad, la equidad, y una disposición a honrar el deber de civilidad, todas las cuales hacen posible una discusión pública razonada *(PL,* 214). Posteriormente, dice Rawls que los valores mencionados en el Preámbulo a la Constitución de los Estados Unidos son ejemplos de valores políticos: una unión más perfecta, la justicia, la tranquilidad doméstica y la defensa común, el bienestar general y las bendiciones de la libertad para nosotros y nuestra posteridad, todos los cuales incluyen valores más específicos, como la distribución equitativa del ingreso y la riqueza (CP, 584). La eficiencia y la efectividad son valores políticos que incluirían la productividad económica y el mantenimiento de mercados libres y eficientes, y el control de las pérdidas y desechos económicos, ambientales y sociales de otros tipos *(idem)*. Los valores políticos que se relacionan con la salud humana, el ambiente, etc., que Rawls menciona son: preservar el orden natural para promover nuestro bien y el de generaciones futuras; promover el conocimiento biológico y médico para la crianza de especies de animales y plantas, y proteger las bellezas de la naturaleza

para propósitos de recreación pública y los “placeres de una más profunda comprensión del mundo” *(PL,* 232). Aprendemos del estudio del aborto de Rawls que entre los valores políticos se encuentran: un respeto apropiado a la vida humana, la igualdad plena de las mujeres, la reproducción de la sociedad liberal en el tiempo, y el respeto a los requerimientos de la razón pública misma en el análisis político de temas controvertidos, como el aborto *(JF,* 117). Los valores políticos que se relacionan con la familia son: la libertad e igualdad de las mujeres, la igualdad de los niños como futuros ciudadanos, la libertad de religión, y el valor de la familia en la regulación de la producción y la reproducción ordenadas de la sociedad y su cultura de una generación a la siguiente (CP, 601). El listado de Rawls de los valores políticos sustantivos de la razón pública no debería tomarse como exhaustivo. Hay otros, algunos de los cuales ni siquiera podrían parecernos aparentes todavía.

¿Dónde se origina la lista de valores políticos de Rawls, y más generalmente un listado completo de los valores políticos? No nos dice. No se obtiene a partir de un estudio de los valores compartidos en alguna sociedad existente; si fuese eso todo lo que hay, entonces los valores religiosos podrían hallarse entre las razones públicas, pues cerca de 90% de las personas en Estados Unidos dicen creer en un dios. En vez de eso, la idea de Rawls parece ser que en una sociedad liberal y democrática son de interés político ciertas especies de valores (y otros no lo son) para las personas en su capacidad como ciudadanos democráticos. Muchos de estos valores liberales y democráticos excluyen del dominio político público otros valores sustantivos que una mayoría de ciudadanos podría considerar de importancia fundamental. Si la libertad de conciencia, la libertad de asociación, y la libertad de las personas con un derecho a la privacidad son todas valores políticos, entonces se infiere que la salvación de las almas, la verdad religiosa, preservar la “santidad” de los vínculos matrimoniales tradicionales, y la promoción exclusiva de las relaciones íntimas varón-mujer no deberían estar entre los valores políticos que una sociedad liberal debería imponer a sus ciudadanos o proseguir con sus políticas. Más generalmente, los valores políticos de la razón pública son los valores de interés e importancia para los ciudadanos libres iguales *en su capacidad como ciudadanos democráticos,* juzgando a la luz de sus intereses compartidos de orden más alto en el desarrollo y ejercicio de sus poderes morales, y en el mantenimiento de su igualdad cívica, su libertad de proseguir un bien racional, y su independencia individual y económica. Es, entonces, la concepción democrática de los ciudadanos como personas morales libres e iguales a la que Rawls aparentemente se refiere para fundamentar y explicar la idea de la razón pública, sus valores políticos y la idea de razonabilidad política. La meta aquí es que, una vez que son plenamente clarificados el ideal democrático de la persona y sus características, entonces los valores políticos de la razón pública pueden todos ser explicados en términos de su conexión con la condición y los intereses de orden más alto de ciudadanos considerados como

personas morales libres e iguales.

Vimos un buen ejemplo de la conexión entre valores políticos y el ideal de los ciudadanos en la especificación de Rawls de las libertades básicas por referencia a los poderes morales (analizados en el capítulo I). Los valores políticos de libertad de pensamiento y expresión, y de libertad política de los individuos con derechos políticos iguales son todos condiciones necesarias para la realización de la capacidad de un sentido de la justicia, mientras que la libertad de conciencia y libertad de asociación son necesarias para el ejercicio adecuado y pleno desarrollo de nuestra capacidad racional para formar, revisar y perseguir una concepción del bien. Otros valores políticos pueden explicarse de modo similar. Por ejemplo, entre las libertades básicas se hallan los valores políticos de la salud pública y la seguridad pública, que son claramente necesarios para mantener la libertad de movimiento y las condiciones para la integridad física y psicológica de las personas. La eficiencia económica se halla entre las medidas necesarias para la reciprocidad económica y la distribución equitativa del ingreso y la riqueza, las cuales a su vez son clarificadas por referencia a los intereses de orden más alto de ciudadanos iguales en la justicia y en mantener su libertad e igualdad.

Rawls incluye entre los valores de la razón pública los "placeres de una más profunda comprensión del mundo" *(PL,* 232). ¿Cómo ha de entenderse esto? Si se entiende como un valor perfeccionista, entonces muy bien podría parecer que hay poca restricción sobre lo que se considera que puede incluirse entre "los valores políticos de la razón pública". ¿Qué ha de evitar, entonces, que la "espiritualidad" sea un valor político, lo cual podría abrir la puerta al apoyo gubernamental equitativo de la religión de cada persona (por ejemplo, salarios públicos para la clerecía de todas las fes)? Esto parece entrar en conflicto con la explicación del liberalismo de Rawls y socava el propósito de la idea de razón pública, el cual es restringir los tipos de razones y consideraciones que es propio tener en cuenta en el argumento político público y en las decisiones gubernamentales. Ya hemos visto cómo las libertades básicas tienen un papel entre los valores políticos al restringir la gama de valores morales y religiosos no políticos (como los valores de la espiritualidad) de la razón pública. Pero ¿por qué no deberían, asimismo, también las libertades básicas evitar la inclusión de "los placeres de un entendimiento más profundo del mundo" entre los valores políticos de la razón pública? Se pueden decir dos cosas aquí en defensa de Rawls. Primero, se puede dar el argumento de que el apoyo público a "un entendimiento más profundo del mundo" (en la educación pública claramente y mediante el apoyo a las instituciones culturales) es conducente a la realización de los poderes morales, particularmente al desarrollo y ejercicio de nuestra capacidad para formar, revisar y perseguir racionalmente una concepción del bien. Creo que no se puede decir lo mismo de la "espiritualidad" (aunque habría que ver el argumento). Si es esto lo que Rawls tiene en mente, entonces no es el caso que el gobierno esté apoyando valores perfeccionistas por sí mismos. Más

bien, la persecución del conocimiento científico y de otros campos se hace por razones políticas públicas, para capacitar a los ciudadanos a propugnar sus intereses legítimos de orden más alto al desarrollar sus capacidades para la racionalidad. Más aún, el financiamiento público del conocimiento y la investigación científicos tiene consecuencias benéficas para valores políticos como el de la salud pública, la defensa y la seguridad públicas, y el mejoramiento de los niveles de vida. Nuevamente, éstos no son valores perfeccionistas, así que la persecución pública de los valores de "un entendimiento más profundo del mundo" no es en aras de ellos mismos, sino en aras de otros valores políticos públicos.

En segundo lugar, Rawls no está diciendo que sea necesario para una sociedad democrática perseguir este valor aparentemente perfeccionista (suponiendo que lo sea), o que la sociedad que no lo promueva públicamente sería injusta (como sociedad sería injusta si no promoviera valores políticos tales como la igualdad de oportunidades, la seguridad pública y la salud pública). Más bien, el logro de un entendimiento más profundo del mundo podría ser considerado como una especie de *bien público* que es *permisible* perseguir a una sociedad democrática, en tanto que sea suscrito democráticamente y ello sea hecho de tal modo que no socave los "elementos constitucionales esenciales" o los "asuntos de justicia básica" (acerca de los cuales se dirá más en un momento). Se concede que esto puede entrar en conflicto con la aparente negativa de Rawls en *Teoría de la justicia* a apoyar la imposición de contribuciones para propósitos de perseguir valores perfeccionistas de la cultura (museos de arte, orquestas sinfónicas públicas, etc.). Rawls reconoce en *Teoría de la justicia* un mecanismo, un "programa de intercambio", que coordinaría (lo que parece ser) una especie de esquema de imposición tributaria voluntario para bienes públicos que no son requeridos por la justicia *(TJ,* 263-264). Pero si en realidad el programa de intercambio recauda sólo contribuciones voluntarias, sería inequitativo que una sociedad democrática requiriese a las personas pagar el impuesto para apoyar valores perfeccionistas de la cultura si no quieren participar en este esquema, pues el supuesto bien público no es un bien *para* ellos (por ejemplo, los placeres de un entendimiento más profundo del mundo). En cualquier caso, esto es sugerido por la aseveración de Rawls acerca de los bienes públicos cubiertos por el programa de intercambio de que "no se aprobarán gastos públicos, a menos que se acuerden al mismo tiempo los medios de cubrir sus costos, si no unánimemente, al menos de modo aproximado" *(TJ,* 264). (No está claro aquí si quiere decir apoyo unánime entre los ciudadanos que disfrutan el bien o simplemente entre sus representantes.)

Es cuestionable que ésta sea o no una lectura correcta de *Teoría de la justicia*.[15] Pero plantea una pregunta interesante, no sólo dentro de la explicación de Rawls sino más generalmente en la teoría democrática. Suponga que se satisfacen todos los requerimientos y se hacen todos los gastos públicos

requeridos para alcanzar la justicia distributiva y la igualdad de oportunidades. Si una sociedad democrática puede imponer permisivamente contribuciones obligatorias (además de cobrar tarifas a los usuarios) a sus ciudadanos en aras de valores perfeccionistas como mantener museos de arte y orquestas sinfónicas públicas, ¿puede también imponer contribuciones para pagar estadios deportivos para franquicias de propiedad privada? El argumento usual que suele hacerse a favor de tal apoyo público (a los multimillonarios dueños de las franquicias) es que el financiamiento público de los estadios se paga al atraer negocios y contribuir a la base de causantes. (Mucha evidencia muestra lo contrario.) En cualquier caso, ¿es políticamente legítimo? ¿Es justo? Imagine un referendo en California en el que una mayoría de ciudadanos votara para aprobar el plan del gobernador Schwarzenegger de apoyar a la Asociación de Fisiculturistas de los Estados Unidos y de financiar una serie de películas de *Terminator* protagonizadas por el mismo gobernador. ¿Es éste un uso permisible de fondos públicos? ¿Es justo o legítimo que mayorías democráticas les impongan gravámenes a otros que piensan que esto es un mal uso de fondos públicos y que se oponen a la glorificación de la violencia en tales películas? Cuando es comparada con estos ejemplos, la pregunta de si es legítimo, o justo, que una sociedad democrática mantenga públicamente instituciones culturales imponiéndoles a los ciudadanos contribuciones (además de las tarifas para los usuarios) para sustentarlas no es después de todo una cuestión tan fácil para la teoría liberal, especialmente si está dada una concepción amplia de las "instituciones culturales" que incluye los anteriores ejemplos (arenas deportivas, fisiculturismo y películas de acción).

En cualquier caso, con *Liberalismo político* quedó más claro que Rawls *no* niega la legitimidad o autoridad o justicia de decisiones democráticas de imponer contribuciones para apoyar valores perfeccionistas de la cultura. Y, si bien el financiamiento democrático de estadios deportivos podría no ser justo bajo el principio de diferencia, aún así aparece como legítimo bajo el principio liberal de legitimidad, pues se puede dar una justificación política en términos de razones públicas (no importa cuán endeble sea el argumento) para apoyar esta práctica (por ejemplo, crear nuevos empleos, incrementar la base de causantes). Dos razones apoyan esta interpretación de Rawls.

En primer lugar, como se discutió previamente, incluye el valor aparentemente perfeccionista de "los placeres de un entendimiento más profundo del mundo" entre los valores políticos de la razón pública. He sostenido que el apoyo público de este valor parece ser instrumentalmente justificable en términos del desarrollo y ejercicio de los poderes morales y de permitir a los ciudadanos educar sus capacidades y perseguir una amplia gama de concepciones del bien.

Segundo, en un aparente alejamiento de *Teoría de la justicia,* Rawls imita el *dominio de la razón pública* de tal manera que se aplique principalmente a "los elementos constitucionales esenciales y de las cuestiones de justicia básica" *(PL,*

206, 216). Los *elementos constitucionales esenciales* son principalmente las libertades básicas y su prioridad y las instituciones políticas democráticas necesarias para elaborar, aplicar y administrar las leyes. Los *asuntos de justicia básica* incluyen principalmente asuntos relacionados con las desigualdades sociales y económicas, y tienen que ver con medidas que inciden en la igualdad de oportunidades, la justicia económica y el establecimiento del mínimo social. El primer principio de justicia de Rawls proporciona una base para determinar los elementos constitucionales esenciales, y el segundo principio proporciona una base para decidir sobre asuntos de justicia básica. Rawls dice que, como las cuestiones de desigualdad social y económica están "abiertas a las diferencias de opiniones razonables" *(PL,* 218) y es frecuentemente difícil determinar si las instituciones sociales y económicas satisfacen los requerimientos de la justicia distributiva, es aconsejable que no sean incluidos entre los elementos constitucionales esenciales, y convertidos en parte de la constitución. Es mejor dejar a la determinación legislativa democrática las cuestiones de desigualdad social económica, incluyendo las políticas fiscales, la especificación de los derechos de propiedad y la regulación del comercio, y no deberían elevarse al nivel de una disputa constitucional sujeta a revisión judicial. En contraste, una cuestión de si las libertades básicas están siendo denegadas "es más o menos visible frente a los convenios constitucionales y cómo se considere que funcionen en la práctica" *(PL,* 218); es por lo tanto apropiado que las disputas sobre la denegación de libertades básicas sean asuntos constitucionales que pueden estar sujetos a revisión judicial. Más aún, si bien es mejor dejar a la determinación legislativa la decisión del mínimo social, aún así para Rawls una sociedad democrática que se niega a proporcionar cualquier mínimo social adecuado a los menos favorecidos está violando un elemento constitucional esencial; esta negación legislativa también puede ser sometida a revisión judicial en las sociedades democráticas en las que esta institución es apropiada.

Una base para la distinción de Rawls entre los elementos constitucionales esenciales y los asuntos de justicia básica es que piensa que es mucho más fácil lograr un acuerdo entre personas razonables y racionales, libres e iguales, acerca de cuáles deberían ser las libertades básicas a grandes rasgos, aunque no lo sea en cada detalle de su especificación o aplicación *(PL,* 219). En contraste, personas razonables pueden estar en desacuerdo acerca del principio correcto para regular las desigualdades sociales y económicas y establecer el nivel del mínimo social. El principio de diferencia y de justa igualdad de oportunidades no son los únicos principios razonables de justicia que pueden usarse para decidir estos asuntos de justicia básica. Esto no significa (como han supuesto erróneamente algunos críticos) que Rawls esté abandonando su argumento en *Teoría de la justicia* de que el principio de diferencia y de justa igualdad de oportunidades sean los principios *más* razonables para regular las desigualdades sociales y económicas permisibles. No hay ninguna sugerencia en absoluto en las

obras posteriores de Rawls de que cuestione sus argumentos anteriores en favor del principio de diferencia o sus compromisos con el mismo. Por el contrario, los reformula y elabora en gran detalle en *Justice as Fairness: A Restatement* (2001). Las aseveraciones de los críticos en el sentido de que Rawls diluyó los requerimientos igualitarios de la justicia económica y abandonó el principio de diferencia en *Liberalismo político* confunden los argumentos del libro en favor de los requerimientos de *legitimidad política* con la explicación de Rawls (en *Teoría* y el *Restatement*) de los más restrictivos requerimientos de la *justicia* social y política. El hecho de que un principio de justicia distributiva sea el más razonable no significa que personas razonables y racionales no puedan aun así estar razonablemente en desacuerdo y querer razonablemente que algún otro modo de decidir el mínimo social sea más apropiado para la justicia. Puede haber *desacuerdos razonables acerca de la justicia distributiva* y de cómo establecer el mínimo social dentro de los términos de la razón pública en una sociedad democrática bien ordenada. Concepciones como el libertarismo, o aquellas concepciones liberales clásicas que niegan enteramente un mínimo social, *no son* razonables, sostiene Rawls, pues es necesario un mínimo social para el desarrollo adecuado y pleno ejercicio de los poderes morales, y para proseguir una concepción racional del bien. Por esta razón, Rawls no considera el libertarismo como una concepción política *liberal;* no puede lograr legitimidad democrática bajo el principio de legitimidad política. Sin embargo, una "concepción mixta" que proporciona un mínimo social adecuado para el desarrollo de los poderes morales, pero que permite que el ingreso y la riqueza sean generalmente distribuidos de acuerdo con el principio de la utilidad promedio, es una concepción razonable, o al menos "no es irrazonable". Tal principio sustenta, cree Rawls, el Estado de bienestar capitalista, el cual no es enteramente justo bajo las luces de Rawls, pero que, no obstante, es políticamente legítimo.

En contraste, Rawls parece sugerir que el primer principio de justicia y su anterioridad es un requerimiento razonable para *cualquier* concepción política legítima. Es *irrazonable* cualquier concepción política que niegue las libertades básicas igualitarias y su prioridad; las leyes que lo hacen no son legítimas bajo el principio de legitimidad. Más aún, Rawls parece sugerir que la lista de libertades básicas que son necesarias para el primer principio es básicamente la misma lista que, argumenta, es necesaria para el ejercicio y desarrollo de los poderes morales. Todas estas libertades básicas se hallan entre "los valores políticos de la razón pública" que ninguna constitución política liberal razonable puede negar y permanecer aun así siendo legítima.

Esto implica que *la gama de desacuerdo razonable dentro de la razón pública es más bien estrecha* en la concepción de Rawls. Puede haber un desacuerdo razonable acerca de la justicia entre ciudadanos libres e iguales pero estos desacuerdos razonables no pueden extenderse a la lista de libertades básicas

iguales del primer principio y mantener su prioridad sobre la oportunidad igualitaria y la justicia distributiva, y otros valores políticos de la razón pública. Las libertades básicas igualitarias y su prioridad no están sujetas a desacuerdo razonable entre ciudadanos democráticos razonables considerados como personas morales libres e iguales. Cualquiera que rechace alguna o todas las libertades básicas de la lista y su prioridad rechaza la idea de una sociedad democrática de ciudadanos razonables y racionales libres e iguales sobre la cual está basada la misma idea de acuerdo razonable. Esto significa que el utilitarismo tradicional es irrazonable como concepción política, pues rechaza la igualdad y prioridad de las libertades básicas. También lo es el libertarismo, puesto que rechaza la inalienabilidad de las libertades básicas (porque los libertarios ven todos los derechos como alienables) y cualquier mínimo social necesario para garantizar su ejercicio efectivo.

Regresemos ahora, brevemente, a la cuestión del dominio de la razón pública y de si pueden legislarse legítimamente los valores perfeccionistas mediante decisiones democráticas. Si las restricciones de la razón pública se aplican solamente a los elementos constitucionales esenciales y a los asuntos de justicia básica, y se pueden invocar razones no públicas para argumentar en favor de leyes que no son de esas áreas, y justificarlas, esto implica que una sociedad democrática puede perseguir legítimamente valores perfeccionistas —imponer contribuciones a las personas para financiar, por ejemplo, museos de arte, teatros de ópera y la preservación del ambiente natural por razones puramente estéticas— en tanto que tales medidas no socaven los elementos constitucionales esenciales y la justicia básica. Desde luego, si bien Rawls no lo dice, si las restricciones de la razón pública tienen un alcance limitado, puede ser que una sociedad democrática pueda perseguir legítimamente muchos valores no públicos que elige una mayoría —quizá incluso financiar arenas deportivas— en tanto que todos los requerimientos de la legitimidad política sean satisfechos. Rawls probablemente diría que es tonto, ineficiente, un desperdicio de fondos públicos, y quizá incluso injusto (bajo el principio de diferencia) que asambleas democráticas o ciudadanos voten para financiar estadios de futbol en beneficio de dueños multimillonarios de franquicias, pero no es políticamente ilegítimo. Quizá la única restricción sobre tal legislación sería que sea justificable como una especie de bien cuasi público. (“Cuasi”, pues, estrictamente hablando, un bien público debería promover el bien de cada ciudadano, si no es que beneficiarlo directamente, y aquí estamos considerando bienes que no son aceptables para una minoría bastante grande de ciudadanos.) Así, si bien hay al menos un argumento en el sentido de que el financiamiento público de arenas deportivas puede ser un bien público (supuestamente atraen nuevos negocios y nuevos empleos e incrementan la base de causantes), es difícil ver cómo la mayoría de las decisiones para imponer contribuciones a las personas para apoyar el financiamiento público de competencias de fisiculturismo y películas de acción

protagonizadas por el "Governator" podría ser justificada como alguna especie de bien público, especialmente dado que estos bienes económicos ya son adecuadamente proporcionados por los mercados.

Los críticos objetan aquí que Rawls debería extender el requerimiento de la razón pública para aplicarlo a la justificación de legislación que va más allá de los elementos constitucionales esenciales y los asuntos de justicia básica. En *Liberalismo político* Rawls proporciona un apoyo más fuerte a esta posición; dice: "Sin embargo, estoy de acuerdo en que generalmente es muy conveniente dirimir las cuestiones políticas invocando los valores de la razón pública. Aunque quizá no sea posible hacerlo en todos los casos" (*PL,* 206). Quizá la duda de Rawls en cuanto al recurso de apelaciones a razones públicas en todas las decisiones políticas sea que imponen demasiadas restricciones al ejercicio de los derechos igualitarios de participación política de los ciudadanos democráticos, impidiéndoles que pongan en vigor cualesquiera leyes, salvo aquellas que vayan conforme a los valores políticos de la razón pública. Por ejemplo, ¿es realmente no democrático o democráticamente ilegítimo que una asamblea democrática vote para preservar pantanos, o aprobar un parque nacional para preservar la belleza del ambiente, o pagar una orquesta pública, aun cuando muchos ciudadanos no tienen interés en estas cosas o se oponen activamente a ellas? Los asuntos relativos a la calidad de la vida cívica van más allá de los asuntos de justicia, y es con frecuencia difícil ver cómo pueden ser invocados los valores políticos de las razones públicas para responder a las concepciones integrales estéticas y morales de las personas: por ejemplo, muchos temas ambientales, preservar áreas silvestres y especies de animales y plantas, y el apoyo público a las instituciones culturales —museos, salas de conciertos, conciertos sinfónicos y óperas, radio y televisión públicos— que tradicionalmente han sido financiados con fondos públicos. No debería estar más allá de la capacidad de un pueblo democrático el imponer su propia estampa (si es que tienen una) sobre la calidad estética o cultural de la vida en su sociedad, sin tener que preocuparse acerca de si todas las instituciones públicamente financiadas promueven valores políticos o la razón pública. Si esto abre el camino a propósitos no perfeccionistas tales como arenas deportivas públicamente financiadas, pistas de carreras y carreras de autos, entonces ése puede ser el precio de la democracia. Tener leyes promulgadas o ciudadanos razonables motivados por su sentido de justicia no garantiza la ausencia de estulticia o de malgasto de los fondos públicos. La justicia no es más que una virtud entre otras y, si bien es necesaria para ella, su realización no garantiza el logro de una buena sociedad.

Finalmente, vale la pena hacer hincapié una vez más que en *Liberalismo político* Rawls está ocupado con la *legitimidad política* y no con la justicia estricta. Los varios requerimientos de la justicia liberal básica y los valores políticos de la razón pública son requerimientos de legitimidad política, pero no se requiere la justicia estricta para que las leyes sean políticamente legitimadas.

Rawls está diciendo que leyes que son promulgadas por razones puramente no públicas pueden aún así ser políticamente legitimadas, en tanto que no afecten elementos constitucionales esenciales y la justicia básica. No está diciendo que las leyes legítimas sean completa o estrictamente justas; pueden incluso elevarse al nivel de ser *injustas*. Rawls piensa que el Estado de bienestar capitalista es injusto pero aún así es políticamente legítimo, pues proporciona un mínimo social adecuado. La norma para la justicia plena de las leyes es, para Rawls, siempre proporcionada por la justicia como equidad. Pero la justicia como equidad no es más que un miembro de una familia de concepciones políticas liberales que pueden satisfacer el principio liberal de legitimidad, proporcionar contenido a la razón pública y una base para la justificación política en una sociedad democrática bien ordenada.

La necesidad de la razón pública. Justificación pública y autonomía política

Consideremos ahora al detalle por qué hay *necesidad* de una idea de razón pública en una democracia. Rawls diseñó su idea de razón pública inicialmente para tratar con la laguna que surgió después de que discernió problemas con la explicación de la estabilidad de una sociedad bien ordenada en *Teoría de la justicia*. De acuerdo con el argumento de la congruencia de Rawls, los ciudadanos razonables y racionales considerarían el desarrollo y ejercicio de los poderes morales supremamente reguladores y valiosos por sí mismos; por lo tanto, deberían afirmar la autonomía plena como un bien intrínseco. La consecuencia de la afirmación general de la autonomía es que razones de autonomía moral y racional (individual) e ideas kantianas relacionadas desempeñarían un papel en las deliberaciones legislativas y judiciales, y más generalmente en la justificación pública en una sociedad bien ordenada. Por ejemplo, ¿qué tipos de consideraciones son relevantes en *Teoría de la justicia* para decidir el alcance y límites de las libertades básicas en el primer principio de Rawls, como la libertad de la persona y la libertad de asociación? ¿Qué tipos de derechos constitucionales requieren estas libertades abstractas? ¿Implican un derecho general de privacidad que proteja un derecho al aborto y un derecho a las relaciones entre el mismo sexo? Personas con diferentes concepciones religiosas y filosóficas están en desacuerdo acerca de esto. Pero en *Teoría de la justicia* Rawls concibió un recurso político para los valores de la autonomía moral y racional para decidir estas cuestiones.

Hemos visto los problemas que Rawls descubrió subsecuentemente con las apelaciones políticas a la autonomía. El valor de la autonomía es parte de una o más doctrinas integrales que no pueden ser generalmente suscritas por todos los ciudadanos conscientes, incluso en una sociedad bien ordenada. En consecuencia, la autonomía moral y racional no puede tener un papel en la

justificación pública en una sociedad bien ordenada. Dar al cuestionado valor de la autonomía moral un papel central en la interpretación de la constitución política es incongruente con la *autonomía política* de ciudadanos libres e iguales. Incluso si la parcialmente integral doctrina de la autonomía kantiana de *Teoría de la justicia* fuese verdadera, ponerla en vigor políticamente difiere poco del punto de vista de ciudadanos que rechazan ese valor a partir de la puesta en vigor política de una fe religiosa.

La idea de razón pública remedia estos y otros efectos: hay al menos cuatro razones por las que es necesaria la idea de razón pública: *1)* primero, proporciona consideraciones que todos los ciudadanos democráticos razonables pueden aceptar para aplicar los principios de la justicia que todos ellos también aceptan, para especificar la constitución y las leyes. En este sentido, la idea de razón pública es un desarrollo natural del *contractualismo* de Rawls; es necesario para explicar y realizar el ideal contractualista de que la cooperación social debería estar basada en el acuerdo general. Pues el hecho de que los ciudadanos actúen conforme a leyes promulgadas por razones que todos pueden aceptar razonablemente en su capacidad como ciudadanos democráticos satisface los requerimientos del criterio de reciprocidad. *2)* La razón pública, entonces, permite que la justicia como equidad cumpla su "papel práctico" de proporcionar una base para la justificación política pública entre ciudadanos democráticos que tienen concepciones integrales diferentes y en conflicto. Los patrones y valores usados para justificar la interpretación de la constitución política son razones que todos pueden aceptar en su capacidad como ciudadanos democráticos. La idea de justificación pública es integral a la idea de Rawls de respeto a las personas *como* ciudadanos iguales. Donde hay una justificación pública de las leyes, nadie es obligado a actuar en aras de valores (por ejemplo, autonomía moral, o individualidad, o utilidad pública, o la visión de Dios) que fundamentalmente entren en conflicto con su concepción integral. *3)* Esto significa que la libertad de conciencia o libertad personal de ningún ciudadano es socavada en la aplicación de la constitución política. No se requiere que los ciudadanos religiosos, y otros que rechazan la autonomía moral y la individualidad como valores fundamentales, actúen de acuerdo con leyes justificables solamente con base en razones integrales que rechazan. Del mismo modo, los agnósticos y los ateos que rechazan las doctrinas religiosas y espirituales no son obligados a observar leyes diseñadas para estar de acuerdo con ese tipo de razones. De este modo, promulgar leyes con base en razones públicas integra tanto las *libertades como la libertad individual* fundamentales de los ciudadanos democráticos para que persigan su propia concepción del bien, así como su *interés de orden más alto* en la capacidad para formar, revisar y proseguir una concepción racional de su bien. *4)* Finalmente, la dependencia política en la razón pública permite que todos los ciudadanos logren su *autonomía política*, o "la independencia legal e integridad de los ciudadanos, y que compartan igualmente con otros el ejercicio del poder

político" (CP, 586). Como se discutió en el capítulo previo, la autonomía política es un *valor político* que sustituye la autonomía moral como un bien esencial para los ciudadanos en *Liberalismo político*; es asequible incluso si los ciudadanos rechazan la autonomía moral y respaldan otros valores (véase *PL,* edición en rústica, xliv-xlv). La autonomía política es solamente asequible cuando los ciudadanos actúan con base en leyes equitativa y legítimamente promulgadas sustentadas en razones públicas en condiciones de poder político igual. La autonomía política no requiere que los ciudadanos en realidad apoyen todas las leyes, en tanto que puedan respaldar razonablemente, en su capacidad de ciudadanos iguales, las razones por las cuales se promulgan las leyes. Pueden estar en desacuerdo con la justificación política proporcionada a las leyes en términos de razón pública porque, por ejemplo, creen que se le da demasiada importancia a un valor político a costa de otro que ellos consideran más importante en este caso. Pero, en tanto que una justificación política en términos de los valores y patrones de la razón pública sea hecha de buena fe y no sea irrazonable en sí misma, al menos se le está requiriendo a los ciudadanos que actúen por razones que ellos mismos pueden respaldar en su capacidad de ciudadanos democráticos, incluso si se oponen a una ley particular y no aceptan el balance de razones alcanzado por la deliberación y la decisión democráticas. En este sentido, la idea de razón pública se parece a la idea de la voluntad general de Rousseau. Rousseau diría que somos "moralmente libres" o autónomos cuando actuamos conforme a la voluntad general; por analogía, Rawls diría que *somos políticamente autónomos cuando actuamos de acuerdo con leyes promulgadas por medio de la deliberación democrática sobre el bien común, con base en razones públicas en condiciones de derechos de participación igualitarios* (en tanto que se haya garantizado el valor equitativo de las libertades políticas). La idea de autonomía política se explica en parte por la idea de razón pública.[16] Esto nos lleva a la siguiente pregunta: ¿qué tipo de democracia ve Rawls asociada con la idea de razón pública?

Razón pública y democracia deliberativa

Rawls distingue entre la *idea* y el *ideal* de razón pública (*PL,* edición en rústica, l-lvii). La idea de razón pública es el requerimiento en cualquier sociedad democrática de que el poder político sea ejercido solamente en conformidad con los valores políticos de la razón pública cuando se hallen en juego elementos constitucionales esenciales y la justicia básica. El ideal de la razón pública es el de una sociedad democrática bien ordenada cuyos ciudadanos generalmente aceptan una concepción política razonable de la justicia, a la cual se hace referencia de manera regular para proporcionarle un *contenido* a la razón pública e interpretar los valores políticos y su importancia relativa. (Regresaremos después al papel de una concepción política al dar "contenido" a la razón

pública.) En sus obras postreras Rawls concibió un trasfondo de instituciones requeridas por la razón pública si es que ha de realizarse su ideal. Las concepciones políticas que proporcionan contenido a la razón pública son todas *concepciones liberales* en tanto que: *1)* garantizan los derechos básicos, libertades y oportunidades de ciudadanos libres e iguales; *2)* asignan prioridad a estos derechos, libertades y oportunidades básicos sobre otros valores sociales y políticos, y *3)* aseguran medidas que proporcionan a todos los ciudadanos, cualquiera que sea su posición social, medios adecuados de todo tipo para hacer uso efectivo de sus libertades y oportunidades básicas.[17] Por *(3),* Rawls entiende más que simplemente la provisión de un mínimo social, o apoyos al ingreso de los menos favorecidos. Más bien, para que una concepción política liberal satisfaga la tercera condición, debe (como un asunto de sociología política de sentido común) proporcionar cinco tipos de instituciones: *i)* el financiamiento público de las campañas políticas y modos de garantizar la disponibilidad de información sobre asuntos de política pública, para evitar la distorsión o manipulación del razonamiento público; *ii)* "una cierta igualdad equitativa de oportunidades" especialmente en la educación y la capacitación; *iii)* una distribución decente del ingreso y la riqueza; *iv)* la sociedad como un empleador de última instancia, necesario para proporcionar seguridad y trabajo significativo, de manera que los ciudadanos puedan mantener su respeto propio, y *v)* "atención médica básica asegurada para todos los ciudadanos".[18]

Una concepción política es irrazonable para Rawls si no satisface estas condiciones. Es irrazonable porque, sin estas condiciones, una concepción política no puede satisfacer el criterio de reciprocidad. No se puede pensar de manera razonable o sincera que otros ciudadanos democráticos pudieran aceptar razonablemente, como una base para la cooperación, la ausencia de medios efectivos para ejercitar las libertades básicas. Así, Rawls dice que el libertarismo es irrazonable porque no sólo no trata de satisfacer estas condiciones, sino que las rechaza explícitamente.[19]

De manera significativa, Rawls también sugiere que estas mismas instituciones son requeridas por el ideal de la razón pública. Estas instituciones son, dice,

> prerrequisitos esenciales para una estructura básica dentro de la cual el ideal de la razón pública, cuando es concienzudamente perseguido por los ciudadanos, puede proteger las libertades básicas y evitar que las desigualdades sociales y económicas sean excesivas. *Como el ideal de la razón pública contiene una forma de deliberación política pública, estas instituciones, más claramente las tres primeras, son necesarias para que esta deliberación sea posible y fructífera.* Es esencial una creencia en la importancia de la deliberación pública para un régimen constitucional razonable, y se necesita establecer instituciones y arreglos específicos para apoyarla y alentarla. La idea de razón pública propone cómo caracterizar la estructura y contenido de las bases fundamentales de la sociedad para las deliberaciones políticas [*PL,* edición en rústica, lix-lx; cursivas mías].[20]

Rawls sugiere aquí que el ideal de la razón pública requiere como condiciones de trasfondo también las instituciones de la *democracia deliberativa*. Anteriormente mencioné la conexión entre razón pública y autonomía política, y tracé una comparación con Rousseau (*cf. PL,* 209-210). Rousseau sostuvo que, al votar, los ciudadanos democráticos no han de expresar sus intereses privados o los intereses de algún grupo (religioso, económico o de otro tipo). Más bien, los ciudadanos han de reflexionar sobre las medidas que promuevan el bien común de todos los ciudadanos, entendido principalmente como el logro de la justicia entre personas libres e iguales. De manera paralela con esta distinción entre el bien privado y el bien común de los ciudadanos, Rousseau distingue las "razones privadas" de las "razones públicas". Lo que Rousseau dice del magistrado se aplica igualmente a cualquier ciudadano al votar: "Su propia razón debería serle sospechosa, y la única razón que debería seguir es la razón pública, la cual es ley.[21] Del mismo modo, para Rawls la razón pública es integral al ideal de la ciudadanía y la democracia como deliberación sobre la justicia y el bien común. "Una creencia en la importancia de la deliberación pública es vital para un régimen constitucional" (*LP,* 51).

La distinción entre la idea y el ideal de la razón pública es importante aquí. Rawls no está diciendo que una democracia no pueda estar gobernada por razones públicas en grado alguno a menos que garantice todas las instituciones de trasfondo *(i-iv)* enlistadas antes. (Los Estados Unidos, por ejemplo, están en cierta medida gobernados por la razón pública, o al menos los legisladores frecuentemente tratan de justificar sus acciones en términos de valores políticos públicos, no importa lo inadecuado que les resulte.) Pero claramente Rawls piensa que algo esencial al razonamiento público falta en la ausencia de una democracia deliberativa y estas condiciones de trasfondo. La razón pública es el modo de discurso en una democracia deliberativa y una de sus características más esenciales.[22] Más aún, la democracia deliberativa es el foro primario dentro del cual tiene lugar el razonamiento público. Los ciudadanos en una democracia no pueden participar efectivamente en el razonamiento público *i)* si sus necesidades básicas no son adecuadamente atendidas al grado en que puedan de manera efectiva e inteligente aprovechar sus libertades básicas; *ii)* si el foro político y el libre flujo de información pública están corrompidos por intereses adinerados o por otras concentraciones de poder, y *iii)* si no hay oportunidades equitativas generalizadas de educación, capacitación para el trabajo y participación en la vida pública. "De otra manera no todas las partes de la sociedad pueden participar en los debates de la razón pública o contribuir a las políticas sociales y económicas."[23]

El contenido y la totalidad de la razón pública y el derecho al aborto

Rawls dice que el criterio de reciprocidad está "expresado en la razón pública" *(PL,* edición en rústica, li). Esto significa que la razón pública debe consistir en razones (valores, principios morales, aserciones fácticas y científicas, etc.) y modos de razonar que los ciudadanos puedan razonablemente esperar que otros podrán aceptar razonablemente en su capacidad como ciudadanos libres e iguales. Lo que Rawls llama el *contenido de la razón pública* ha de ser especificado en última instancia por una concepción política de la justicia que satisface el criterio de reciprocidad en el modo en que ordena e interpreta los valores políticos de la razón pública (*PL,* 453, 467, edición de 2004). Podría parecer peculiar decir que una concepción política de la justicia es necesaria para proporcionar "contenido" a la razón pública. Pues los valores políticos de la razón pública enlistados anteriormente son ya reconocidos como buenas razones en el debate público de las sociedades democráticas, y no obstante, ninguna sociedad democrática actual tiene una concepción política de la justicia que sea públicamente reconocida y a la cual se apele regularmente. ¿Por qué dice entonces Rawls que una concepción política de la justicia es necesaria para dar "contenido" a la razón pública? ¿O que "una característica del razonamiento público es que procede enteramente dentro de una concepción política de la justicia"? (*PL,* 453, edición de 2004). Esto sugiere que la razón pública no es posible sin depender de una concepción política; no obstante, parece que los oficiales gubernamentales están ahora inmersos en tal razonamiento sin reconocer explícitamente una concepción política.

Al parecer la razón por la que dice esto es que es necesaria una concepción política de la justicia si la razón pública ha de ser "completa". (Quizá, entonces, Rawls debería haber dicho simplemente que es necesaria una concepción política para *completar* el contenido de la razón pública.) La *completitud* de la razón pública es su capacidad para interpretar enteramente los valores políticos públicos y determinar su importancia relativa, para resolver todas las cuestiones políticas significativas acerca de los elementos constitucionales esenciales y asuntos de justicia básica en términos de la razón pública. La razón pública debe ser completa de alguna manera si es que la sociedad ha de evitar apelar a doctrinas religiosas, filosóficas y morales integrales para decidir estos asuntos cruciales. Si la apelación a las doctrinas integrales es necesaria para interpretar y resolver conflictos entre valores políticos, entonces en ese grado el criterio de reciprocidad y el principio de legitimidad política son violados; los ciudadanos están siendo sometidos a leyes que no se puede esperar razonablemente que acepten en su capacidad como ciudadanos democráticos.

En su obra posterior Rawls concede que "Es crucial que la razón pública no sea especificada por ninguna concepción política de la justicia, ciertamente no por la justicia como equidad solamente. Más bien, su contenido —los principios, ideales y patronos a los que se puede apelar— son los de una familia de concepciones políticas razonables de la justicia y esta familia cambia en el tiempo" (*PL,* edición

en rústica, lii-liii; 451, 453, edición de 2004). Rawls, entonces, no concibe el contenido de la razón pública como específicamente vinculado a la justicia como equidad. Varias concepciones políticas liberales pueden proporcionar contenido a la razón pública, y estas concepciones incluso pueden cambiar a través de las generaciones conforme surgen diferentes problemas políticos. Aquí nuevamente es importante tener en mente que Rawls está abordando la cuestión de la legitimidad política en *Liberalismo político*. No está diciendo que el contenido de la justicia pueda cambiar de una generación a la siguiente, sino más bien que puede hacerlo el contenido de la razón pública, y que las leyes aun así pueden permanecer siendo políticamente legítimas. Por lo que concierne a la justicia, la justicia como equidad sigue siendo para Rawls la concepción de la justicia política *y* moral más razonable. Pero diferentes concepciones políticas liberales pueden conferir legitimidad a las leyes en una sociedad democrática bien ordenada y las leyes pueden seguir siendo legítimas a través de las generaciones, por lo tanto acreditadas y dignas del apoyo de los ciudadanos, aunque las concepciones políticas de las que se dependió para justificarlas públicamente puedan desarrollarse y cambiar.[24]

La implicación es que la razón pública no debería ser considerada algo así como un método único de razonamiento que dirime cuestiones por adelantado. Más bien, especifica las razones en términos de las cuales se han de argumentar las cuestiones en el foro político público para ser entonces democráticamente decididas (*PL,* liii, edición en rústica). "La razón pública no es una concepción acerca de instituciones o políticas específicas, sino una concepción acerca de cómo deberían ser argumentadas y justificadas ante el cuerpo de los ciudadanos que debe decidir la cuestión" (*PL,* liv, n. 28, edición en rústica). Pero si ello es así, ¿cómo puede entonces presumir Rawls que la razón pública es "completa", o capaz de decidir todas las cuestiones políticas sin apelar a razones integrales? De hecho, él no presume completitud sino más bien propone la hipótesis de que la razón pública es completa. "Si la razón pública puede dirimir todas, o casi todas las cuestiones políticas, mediante un ordenamiento razonable de valores políticos, no puede decidirse en abstracto, independientemente de los casos reales" (*PL,* liii, edición en rústica).

Una crítica frecuente de la idea de razón pública de Rawls es desde luego que no puede decidir todos los elementos constitucionales esenciales y los asuntos de justicia básica. El ejemplo presentado con más frecuencia en esta conexión es la cuestión de si las mujeres deberían tener el derecho de abortar. Lo que motiva la objeción del estado incompleto de la razón pública en el caso del aborto parece ser la cuestión de si el feto es o no es una persona. Si el feto es una persona, entonces el aborto es un asesinato o alguna especie de acto homicida. Ésta es una cuestión acerca de la cual las doctrinas integrales entran vigorosamente en conflicto. Pero no se halla dentro del ámbito de la razón pública decidir la cuestión metafísica / moral de si el feto es una persona; se halla más allá de las

capacidades de la razón pública. Aun así, los críticos de Rawls dicen que esta pregunta debe ser públicamente decidida, preferiblemente de manera democrática, pues ¿cómo podría de otra manera la sociedad llegar a una decisión acerca de los derechos de las mujeres para elegir un aborto?

Rawls expone un número de valores políticos que inciden en la cuestión del derecho de la mujer a abortar, incluidos el debido respeto a la vida humana, la igualdad de las mujeres y el interés de la sociedad en reproducirse a través de las generaciones *(PL,* 230n.). Conjetura que la debida reflexión sobre la relativa importancia de estos valores sugiere que es justificable el derecho al aborto, al menos durante el primer trimestre del embarazo. Aquí podría preguntarse cómo es que el respeto a la vida humana puede ser interpretado como un valor puramente político, sobre todo dado que muchas doctrinas integrales tienen concepciones en conflicto sobre la naturaleza y condiciones de la vida humana y qué es respetar la vida humana. Algo como esto parece sustentar la objeción de que se necesitan apelaciones a la razón pública para decidir el asunto del aborto. Pero creo que Rawls quiere decir "vida humana" en un sentido directo, como se entiende en las ciencias empíricas tales como la biología y la psicología. Claramente no puede querer decir "vida humana" como se concibe por muchas religiones, como vida dotada de alma o animada por ella. Ésta es una explicación metafísica / religiosa de la vida humana que no puede ser traída a colación para evaluar el valor político del respeto a la misma.

Creo que la mejor manera de entender la posición de Rawls sobre el derecho al aborto es como sigue. Cuestiones acerca de la personalidad metafísica del feto o su categoría moral como ser con intereses no son cuestiones irresolubles por la razón pública o acerca de las cuales los ciudadanos libres iguales puedan estar de acuerdo razonablemente. Pero no es necesario resolverlas para abordar la cuestión constitucional del aborto y de si las mujeres tienen derechos constitucionales de elección en alguna etapa del embarazo. Sobre bases políticas de razón pública los ciudadanos razonables pueden estar de acuerdo en que negar en forma rotunda derechos de aborto es una restricción severa a la libertad de las mujeres y a su habilidad de funcionar como iguales en la vida social y cívica. Más aun, no hay una razón convincente de que el feto sea una persona, bajo la constitución política. Pues, aplicando estándares de evidencia congruentes con la razón pública, el feto, ciertamente en sus primeras etapas, no tiene las capacidades de la personalidad política (los poderes morales) incluso en estado subdesarrollado. Esto no implica necesariamente que constitucionalmente hablando el feto no sea una persona; pues, mientras que tener estas capacidades es claramente suficiente para la personalidad constitucional, puede no ser necesario.[25] Aun así, tiene que haber *alguna* razón convincente en favor de la personalidad constitucional del feto, si hemos de limitar enteramente la libertad de elegir de las mujeres, y no ha sido —y no está claro cómo podría serlo— establecida en términos satisfactorios para la razón

pública.

Por lo tanto, la razón por la que las mujeres deberían tener derechos de elección es que hay valores e intereses políticos sustanciales —concernientes a la privacidad de las mujeres, la igualdad social y cívica, la igualdad de oportunidades y su libertad— que serían sometidos a una enorme carga en ausencia de derechos de elección. Más aún, no hay indicación o acuerdo de que cualquier persona indiscutiblemente constitucional sería gravada por las mujeres en ejercicio de sus derechos de elección. Dados estos valores políticos sustanciales, la carga de la demostración debería residir del lado de los oponentes a la elección, los que deberán argumentar que hay razones políticas públicas suficientemente convincentes que justifican imponer cargas a aquellos valores políticos e intereses vitales de las mujeres. Que haya tales cargas sobre los intereses de las mujeres no debería ser un punto de disputa entre las concepciones a favor y en contra, pues éstos son valores políticos de la razón pública aceptables para los ciudadanos razonables. El desacuerdo es más bien (o debería ser) sobre si hay suficientes razones públicas para anular enteramente aquellos valores políticos y prohibir todos los abortos en aras del valor político del debido respeto a la vida humana. El argumento a favor es que no hay una razón aceptable dentro de la razón pública en favor de la personalidad constitucional del feto, y que el valor político del debido respeto a una forma de vida humana durante su gestación no es suficientemente convincente, por razones políticas públicas, para superar *completamente* los valores políticos concernientes a los intereses políticos de las mujeres; por lo tanto, no hay una razón aceptable para imponer una carga a la privacidad, igualdad y libertad de las mujeres de una manera tan absoluta como para negarles enteramente un derecho de elección.[26]

Ahora es importante destacar que, meramente porque la razón pública puede proporcionar una respuesta basada en valores políticos al asunto del aborto que sea aceptable para las personas en su capacidad como ciudadanos, *no* todas las personas razonables habrán de aceptar esa solución política. Eso dependerá de sus concepciones integrales razonables y de la prioridad que den a los valores políticos de la justicia. Puede muy bien ser que muchos católicos y judíos ortodoxos razonables, y protestantes teológicamente conservadores, nunca habrán de ser capaces de aceptar moralmente el derecho político al aborto que está (presumiblemente) justificado con base en la razón pública. Pero esto no significa que deban rechazar la razón pública o incluso la legitimidad política de los derechos al aborto. (En este sentido, Rawls cita al ex gobernador Cuomo de Nueva York, un católico moralmente opuesto al aborto, pero que reconoció su deber moral y político, como católico, gobernador y ciudadano, de respetar y poner en vigor ese derecho [*CP*, 607n].) Más aun, incluso si rechazan la legitimidad moral y política de los derechos al aborto, no significa que deban rechazar los requerimientos de la razón pública en todos los otros elementos constitucionales esenciales y asuntos de justicia básica. Se hallan en la misma

posición que los cuáqueros que rechazan la explicación políticamente liberal de la guerra justa: aun cuando disientan de las conclusiones de la razón pública sobre ese tema, y vean todas o casi todas las guerras como injustas o moralmente ilegítimas, esto no significa que deban rechazar la legitimidad política de la ley o de la constitución. Esto desde luego será decidido por su doctrina integral razonable. Pero hay pocos oponentes razonables del aborto, si es que hay alguno, que estén dispuestos a abandonar la democracia o que, conscientes de las cargas del juicio, estén dispuestos a abandonar la razón pública y usar cualquier medio político disponible para imponer legalmente las exigencias de sus concepciones integrales. Hacerlo significaría que son irrazonables.

El punto es, entonces, que una resolución políticamente razonable de un tema constitucional o asunto de justicia básica en términos de razón pública no implica que los ciudadanos razonables habrán de estar de acuerdo o que el asunto habrá de ser resuelto a satisfacción de todos. Nunca ha sido una característica de la concepción contractualista de Rawls, o de cualquier otra, mantener que todas las personas razonables y racionales deberían ser capaces de estar de acuerdo con todas, o incluso la mayoría de las leyes. (La falta de acuerdo sobre leyes ordinarias es la justificación de Rousseau de la regla de la mayoría.) Las cargas del juicio se aplican también a las disputas políticas, y hacen prácticamente imposible el acuerdo unánime en la vasta mayoría de los casos. Las personas pueden entonces razonablemente estar en desacuerdo acerca de lo que es un resultado políticamente razonable de disputas dentro de la razón pública, así como están en desacuerdo acerca de lo que es moralmente razonable con base en sus concepciones integrales. Pero, a diferencia de sus desacuerdos morales, los desacuerdos políticos de los ciudadanos están basados en valores políticos que aceptan todos en su capacidad como ciudadanos democráticos libres e iguales. Ésta es la distinción crucial entre el *desacuerdo político razonable* y el *desacuerdo moral razonable*. El acuerdo en los valores políticos de la razón pública es crucial para la autonomía política de los ciudadanos libres e iguales; no es esencial que los ciudadanos estén siempre de acuerdo en las leyes y en la resolución apropiada de disputas dentro de la razón pública. El acuerdo general entre todos los ciudadanos razonables ha de tenerse solamente sobre unos cuantos asuntos fundamentales. Entre éstos se halla la mayoría de los valores políticos (si no es que todos) que cuentan como razones públicas, los lineamientos para la razón pública y los requerimientos básicos de una concepción política liberal de la justicia (las libertades básicas, su prioridad y un mínimo social). Durante buena parte de su carrera, Rawls esperó poder mostrar cómo era posible que personas morales razonables libres e iguales pudieran alcanzar generalmente un acuerdo sobre la justicia como equidad como una concepción reguladora de la justicia. Pero finalmente abandonó este ideal de una sociedad bien ordenada, una vez que se dio cuenta completamente de las implicaciones de las cargas del juicio.

Finalmente, es importante dejar claro una vez más que la preocupación principal de Rawls en el liberalismo político es mostrar cómo una democracia constitucional bien ordenada, gobernada por una concepción política liberal, es prácticamente posible ("estable por las razones apropiadas") y políticamente legítima. Para estos propósitos no necesita argumentar que todas las personas razonables habrán de estar moralmente de acuerdo en todas las decisiones políticamente razonables alcanzadas por deliberaciones basadas en la razón pública. Como hemos visto, claramente algunos no lo harán (los cuáqueros y los católicos ortodoxos liberales); incluso pueden rechazar *cualquier* resolución políticamente razonable basada en valores políticos de la razón pública en el caso de algunos asuntos morales (por ejemplo, el derecho al aborto). Cuando lo hacen, están siendo irrazonables, pero esto no los hace ser personas irrazonables, pues normalmente aceptan buena parte de las razones públicas para resolver la mayoría de los otros temas constitucionales y cuestiones de justicia básica. Surgen serios problemas para la explicación de Rawls sólo si muchas doctrinas integrales razonables en una democracia constitucional bien ordenada no pueden respaldar una concepción política liberal en un consenso traslapado, y aceptar como políticamente legítimas, si no es que como completamente justas, la mayoría de las deliberaciones y conclusiones de la razón pública (no necesariamente todas) basadas en la familia de las concepciones políticas liberales. Pues en esa eventualidad una sociedad democrática bien ordenada no sería estable por las razones adecuadas y la justicia, de hecho incluso la legitimidad política, se hallarían más allá del alcance de las capacidades humanas.

La salvedad

Abrí esta sección sobre la razón pública diciendo que a veces puede ser apropiado dentro de la vida política pública que las personas declaren las razones religiosas (filosóficas o morales) no públicas que los conducen a apoyar u oponerse a medidas que afectan cuestiones fundamentales de justicia. El ejemplo de Rawls aquí es la invocación a la voluntad de Dios de Martin Luther King en apoyo a los derechos civiles. King invocó la razón religiosa para abordar el sentido de justicia de muchas personas. Entre las que abordó se hallaban algunas que sólo podían haber sido alcanzables por la vía de las razones religiosas. Ahora podría parecer que tales personas plantean un problema a la idea de razón pública. Si hay personas razonables cuyas razones para aceptar principios liberales tienen bases puramente religiosas, entonces podría parecer que la razón pública no está a la altura de la tarea, por lo menos en este caso, de proporcionar una justificación que puedan aceptar todas las personas razonables.

Puede muy bien haber personas que no acepten o incluso no entiendan una justificación pública de las leyes en términos de razones públicas, pero no son

"razonables" en el sentido de Rawls. Una implicación de la explicación de Rawls de los ciudadanos razonables es que *se entienden* a sí mismos como ciudadanos libres e iguales y quieren justificarse ante otros en términos de razones públicas. Esto se infiere de la explicación de las personas razonables, aquellas que aprecian las consecuencias de las cargas del juicio —por ende, aprecian que otras personas razonables no acepten sus razones religiosas o de algún otro modo no públicas— y también que buscan cooperar con otros en términos que puedan ellos aceptar razonablemente, a saber, en términos especificados por razones públicas. Las personas que no entienden o que rechazan la razón pública y la idea de una justificación pública son un problema para la teoría de la obediencia parcial. Puede haber muchas personas así hoy en los Estados Unidos y otras democracias, pero ellas no muestran que una sociedad democrática bien ordenada gobernada por la razón pública y una concepción política liberal no sea posible. Plantean un problema para la explicación de Rawls de la factibilidad de una sociedad democrática bien ordenada sólo si un consenso traslapado sobre una concepción política de la justicia entre personas razonables no es realistamente posible.

¿Es injusto impedir que tales personas irrazonables argumenten y voten de acuerdo con sus creencias religiosas y otras no públicas en el foro político? Muchos han sugerido que lo es. El deber de civilidad, de depender del argumento público de la razón pública, no es una restricción legal sobre la libertad de habla o el derecho a votar, sino más bien un requerimiento moral puramente no coercitivo. A nadie se le impide legalmente que haga algo por el deber de justificar el uso de la fuerza coercitiva citando razones públicas. La cuestión más bien es si las personas que argumentan y votan en favor de sus concepciones sólo con base en sus doctrinas integrales religiosas y de otro tipo, sin consideración de los requerimientos de la razón pública, están siendo irrazonables y violando el deber moral / político. La respuesta a esa pregunta es: "sí, claro que lo están haciendo, especialmente si su voto no es justificable de acuerdo con la razón pública". ¿Qué hay de injusto en requerir que las personas, cuando propugnan o votan en favor del uso coercitivo del poder del Estado de acuerdo con las exigencias de sus doctrinas integrales, se justifiquen ante otras personas razonables en términos que éstas pueden aceptar razonablemente? La injusticia parece hallarse del lado de aquellos que sugieren que no hay ningún deber de civilidad hacia las personas, que están motivadas religiosamente o de otra manera, de ser capaces de justificarse o explicarse a sí mismas o a otras personas razonables que rechazan sus doctrinas integrales. La sugerencia de que hay algo "injusto" acerca del deber de civilidad es una aseveración irónica; pues lo que se halla en discusión aquí es la inequidad política de la coerción de acuerdo con dictados de la religión o la filosofía propia que no pueden ser justificados de acuerdo con los valores políticos de la razón pública.

Pero ¿qué hay de las apelaciones, no por las personas irrazonables sino por las

razonables, a razones integrales religiosas y de otro tipo dentro del foro político público? ¿Son tales apelaciones alguna vez justificables y, si lo son, sobre qué base? Aquí la preocupación no son los argumentos entre personas con la misma concepción religiosa, filosófica o moral, acerca de las implicaciones políticas de su doctrina integral. Claramente, dadas las libertades básicas y su prioridad, son permisibles y enteramente apropiados los argumentos dentro de doctrinas integrales y, entre ellas, dentro de la "cultura de trasfondo" de una sociedad democrática. La cuestión es más bien si los ciudadanos o los funcionarios gubernamentales pueden entrar propiamente en el foro político público —por ejemplo, en campañas políticas y en asambleas políticas legislativas o de otro tipo — y apelar a razones integrales en defensa de sus juicios y decisiones sobre las leyes y las políticas. ¿No viola esto el deber de civilidad? No necesariamente; en *Liberalismo político,* Rawls permite tales apelaciones (si bien de manera algo reticente al principio). Dice que son permisibles si *1)* son necesarias para convencer a otros ciudadanos de lo apropiado de alguna medida, *2)* la medida es en sí misma *defendible* en términos de valores políticos públicos, y *3)* está por llegar eventualmente una justificación pública que expone el argumento para la medida en términos de la razón pública. Ésta es la "salvedad" sobre el uso público de las razones integrales religiosas y de otro tipo en el foro político público (*PL,* lii, edición en rústica). En "Public Reason Revisited", Rawls relaja los requerimientos del deber de civilidad aun más, eliminando la condición *(1)*. Sugiere que se pueden usar razones integrales religiosas y de otro tipo en el foro político público, aun cuando no estén diseñadas o no sean necesarias para llegar a personas que de otra manera podrían no ser alcanzables mediante argumentos basados puramente en la razón pública. "Se pueden introducir en cualquier momento en la discusión política pública doctrinas integrales, religiosas o no religiosas, siempre y cuando en su debido curso se presenten razones políticas que sean suficientes para apoyar cualquier cosa para cuyo apoyo se introdujeron las doctrinas integrales" (*PL,* 462). En tanto que se respete esta salvedad, entonces, se puede satisfacer el deber de civilidad, incluso si uno con antelación ha invocado razones no públicas religiosas y de otro tipo en el foro político público puramente por razones de "declaración" o "testimonio" de su concepción integral. Al dejar que otros ciudadanos conozcan la base doctrinal de apoyo a las convicciones políticas de cada quien acerca de un asunto controversial, "la lealtad de los ciudadanos hacia el ideal democrático de la razón pública se fortalece por las razones adecuadas" (*PL,* 463). Muestra a los otros el compromiso de buena fe con los valores constitucionales y políticos en términos de la concepción integral de cada quien. Ésta es la *concepción amplia de la cultura política pública.*

Observe aquí que la salvedad no sanciona el uso de razones no públicas religiosas y de otro tipo en el foro político para apoyar medidas que no son respaldadas por la razón pública; un ejemplo podría ser la prohibición de todos los abortos en cualquier periodo de gestación y sin importar la razón. El

argumento frecuentemente escuchado en el foro político de hoy (por ejemplo en el debate legislativo) de que "la vida humana es sagrada y empieza en la concepción" y que, por lo tanto, "todo (o casi todo) aborto debería estar prohibido porque es tomar una vida humana inocente" no se torna permisible por la salvedad, pues implica restricciones que no son defendibles en términos de razones públicas (violando las condiciones *(2)* y *(3)* ya mencionadas). Por otro lado, en tanto que la salvedad se satisfaga posteriormente, el argumento no público de que "el feto es una persona desde la vigésimo tercera semana debido a que su sistema nervioso es funcional y es capaz de sentir placer y dolor" parecería ser una razón integral permisible a ser invocada en el foro público para restringir el aborto durante el tercer trimestre; pues hay otras razones políticas públicas para restringir el aborto en alguna etapa de la gestación (por ejemplo el debido respeto a la vida humana) que podrían ser citadas posteriormente para satisfacer el requerimiento de la salvedad.

Conclusiones

El papel de la razón pública es proporcionar los términos del debate y la justificación políticos para el uso del poder político coercitivo entre ciudadanos libres e iguales. Se supone que la razón pública, al igual que la posición original, alcanza una especie de imparcialidad entre ciudadanos libres e iguales en nuestros juicios políticos de justicia y en las razones en favor de las leyes. Requiere que nosotros como ciudadanos o funcionarios políticos, cuando argumentemos y tomemos decisiones en los contextos políticos acerca de los asuntos constitucionales esenciales y la justicia básica, hagamos abstracción de muchos tipos diferentes de consideraciones y "pongamos entre corchetes" lo que consideramos "toda la verdad". En vez de ello hemos de depender de valores políticos y una concepción política liberal de la justicia. Como tal, la idea de la razón pública busca llevar a su completitud el ideal contractualista de ciudadanos democráticos cooperando en términos que todos puedan aceptar, lo cual Rawls cree que es necesario si es que los ciudadanos han de ser genuinamente iguales y políticamente libres.

LECTURAS ADICIONALES

Greenawalt, Kent, "On Public Reason", *Chicago-Kent Law Review* 69, 1994, pp. 669-689. (Presenta una explicación más restringida de la razón pública que contrasta con la de Rawls.)

Larmore, Charles, "Public Reason", en *The Cambridge Companion to Rawls,* cap. 10. (Una explicación generalmente empática de la idea de razón pública.)

Raz, Joseph, "Disagreement in Politics", *American Journal of Jurisprudence,* 1998, pp. 25-52. (Desafía las ideas de justificación pública y razón pública de Rawls.)

IX. La ley de los pueblos

La ley de las naciones

Los principios de justicia constituyen una concepción de la justicia *social;* regulan las relaciones entre personas que viven en la *misma sociedad,* especificando los deberes del uno al otro y los deberes de la sociedad hacia ellos. No son una concepción de los derechos humanos y no especifican deberes que las sociedades le deban a otras sociedades o a sus miembros; el principio de diferencia tampoco requiere que las sociedades distribuyan globalmente su producto social a los menos favorecidos del mundo.

En las secciones iniciales de teoría de la justicia, Rawls dice:

> Me ocupa un caso especial del problema de la justicia [...] No hay razón para suponer de antemano que los principios satisfactorios para la estructura básica sean válidos para todos los casos. Puede ser que estos principios no funcionen con las reglas y prácticas de asociaciones privadas o de grupos sociales con menos capacidad [...] [También] Las condiciones para el derecho internacional pueden requerir principios distintos, a los que se llegue de un modo un tanto diferente. Quedaré satisfecho si es posible formular una concepción razonable de la justicia para la estructura básica de la sociedad, concebida, por el momento, como un sistema cerrado, aislado de otras sociedades [*TJ,* 21].

La suposición de Rawls de un "sistema cerrado, aislado de otras sociedades", ha sido ampliamente criticada, pues ninguna sociedad moderna puede permanecer cerrada y aislada de las influencias de otras sociedades por mucho tiempo. Pero las suposiciones hipotéticas no realistas de sistemas cerrados aislados son comunes en las ciencias naturales y sociales. Su propósito es dejar fuera influencias que no se consideran centrales para el entendimiento de los fenómenos a ser explicados. Por ejemplo, para determinar cómo son fijados los precios en los sistemas de mercado, los economistas suponen condiciones no realistas de competencia perfecta entre agentes económicos racionales con intereses propios, y con ello la ausencia de muchas motivaciones normales (altruismo, patriotismo, envidia, fervor religioso, un sentido de la justicia, etc.) y hechos políticos y económicos (política fiscal del gobierno, restricciones

tarifarias, oligopolios, etc.) que influyen en las decisiones de las personas. Una vez que se determinan las leyes y tendencias económicas básicas, con base en estas y otras suposiciones hipotéticas, se puede restaurar la información relevante y determinar sus complejas influencias.

En *Teoría de la justicia* y *Liberalismo político* Rawls también se concentra en un "caso especial" *(idem);* busca descubrir la concepción de la justicia más apropiada para regular la cooperación social entre los miembros de una sociedad democrática bien ordenada. Una vez que se ha establecido esta concepción ideal de la justicia social y política, Rawls piensa que la suposición hipotética de una sociedad cerrada puede ser relajada, y que se pueden abordar otros "casos especiales" de justicia, incluyendo los principios de la justicia internacional que regulan las relaciones entre las sociedades y sus gobiernos. Ésta es la "ley de las naciones", posteriormente llamada la "ley de los pueblos". Los principios sociales de justicia regulan las políticas nacionales y las relaciones sociales internamente, dentro de la sociedad. Pero las relaciones de una sociedad con otras sociedades son inevitables, y se necesita una política exterior para regularlas. ¿De dónde ha de provenir esta política exterior? La idea de Rawls no es empezar de nuevo, sino más bien "extender la teoría de la justicia al derecho internacional. [...] El problema, por tanto, es relacionar los justos principios políticos que regulan la conducta de los Estados con la doctrina contractual y explicar, desde este punto de vista, la base moral del derecho internacional de la ley de las naciones" *(TJ,* 343).

Ya en *Teoría de la justicia* Rawls concibe un método para extender el marco contractualista para abarcar la justicia internacional y las relaciones entre diferentes naciones. La ley de las naciones ha de ser determinada mediante un contrato hipotético, no entre todas las personas en el mundo sino entre los representantes de diferentes naciones. También han de ser puestos detrás de un velo de ignorancia acerca de hechos sobre ellos mismos y sus sociedades, y alcanzar un acuerdo sobre principios de justicia para regular las relaciones entre sociedades diferentes. Como en la posición nacional original, las partes en la posición original internacional solamente están motivadas por intereses individuales, en este caso los intereses de su nación individual. Pero su interés nacional es principalmente uno de carácter moral —no el agrandamiento del poder o de la ganancia económica, sino mantener la justicia de su propia estructura básica—. "El interés nacional de un Estado justo queda definido por los principios de justicia que ya se han reconocido. Por tanto, esa nación intentará, sobre todo, mantener y conservar sus instituciones justas, y las condiciones que las hicieron posibles" *(TJ,* 345).

Las partes en la posición internacional original difieren entonces de aquellas en el caso nacional en que están moralmente motivadas a preservar y mantener la justicia, tal y como se aplica entre su propio pueblo. Aun así, son racionales en que son indiferentes a la justicia e intereses de otras naciones, excepto en la

medida en que incidan en sus propios intereses al alcanzar la justicia en su propia sociedad.

Aquí es importante que los representantes en la posición internacional original no representan directamente personas individuales sino más bien naciones separadas, o "pueblos". ¿Por qué? A Rawls le preocupan principalmente los rudimentos de las instituciones necesarias para establecer relaciones morales de justicia *entre naciones*. Su pregunta es: ¿cómo deberían las naciones o los pueblos separados, considerados como agentes independientes, conducirse entre ellos? No está abordando directamente los derechos o deberes de los individuos, o el problema: ¿cuáles son las relaciones y deberes entre individuos en el mundo, sin importar su afiliación como miembros de sociedades particulares? En alguna medida este problema ya se ha abordado dentro de la justicia como equidad, pues los *deberes naturales* —de justicia, respeto mutuo y ayuda mutua— acordados en la posición original nacional son deberes que los individuos deben a todas las personas del mundo, no sólo a miembros de sus propias sociedades. Una manera de mirar la ley de las naciones en *Teoría de la justicia* es que extiende los deberes naturales para los individuos a relaciones entre naciones *(TJ,* 116). También las naciones tienen deberes de justicia, respeto mutuo y ayuda mutua entre ellas. El problema de la ley de las naciones (y la ley de los pueblos) es definir la naturaleza y el alcance de estos deberes.

Aquí los cosmopolitas objetan: ¿por qué Rawls no tiene una "posición original global" entre todos los habitantes individuales del mundo, en vez de una internacional entre representantes de las naciones? Después de todo, Rawls procede a partir de la idea kantiana del respeto mutuo para las personas consideradas como libres e iguales. Si el respeto igual para las personas es la base de la justicia social, ¿por qué no debería proporcionar también la base para las relaciones entre todos en el mundo? La visión "estadocéntrica" de la justicia global de Rawls contradice su compromiso con el respeto igualitario para las personas.

Éste es el desafío planteado por los críticos cosmopolitas de la ley de las naciones que propone Rawls y su subsecuente desarrollo en *The Law of Peoples*.[1] Para evaluar completamente esta objeción debemos mirar los detalles de la ley de los pueblos de Rawls. Pero se debe decir algo en general de entrada acerca de por qué Rawls rechaza el cosmopolitismo. Hay modos diferentes de entender el cosmopolitismo, y la propia Ley de los Pueblos de Rawls tiene características cosmopolitas (tal como la de los derechos humanos como límites a la autonomía de los gobiernos y un deber de asistencia a los pueblos apesadumbrados). Los cosmopolitas no necesariamente respaldan un Estado mundial, pero consideran las fronteras nacionales y las afiliaciones sociales como secundarias, si no incidentales, desde un punto de vista moral. El "cosmopolitismo liberal" es definido por sus principales partidarios como una idea moral fundamentada en la condición moral igualitaria de todas las personas

y la posibilidad de justificar los acuerdos sociales para todos en el mundo.[2] Se dice que estos valores morales implican el reconocimiento de derechos y libertades básicas igualitarias para todas las personas en el mundo y un principio global igualitario de justicia distributiva. La objeción cosmopolita liberal a Rawls es que su compromiso kantiano con el respeto igualitario a las personas entra en conflicto con su enfoque primario sobre la justicia social; pues el respeto *igualitario* requiere que ignoremos las afiliaciones sociales y le demos igual consideración a todas las personas en el mundo al derivar principios de justicia.

"Respeto igualitario y preocupación" es una idea clave en la filosofía liberal de Ronald Dworkin.[3] No tengo noticia de que Rawls use el término "respeto igualitario", salvo para hacer la estrecha aseveración de que las personas libres e iguales tienen "derecho a igual respeto y consideración en la determinación de los principios, según los que ha de ser organizada la estructura básica de su sociedad" (TJ, 489-490).[4] Los términos que utiliza en su lugar son "respeto a las personas", "respeto a las personas iguales", "respeto a las personas libres e iguales", o "respeto mutuo". Es un punto menor, quizá, pero relevante a la aseveración cosmopolita de que la prioridad que Rawls asigna a la justicia social es incongruente con un compromiso con el respeto igualitario y la preocupación por las personas, pues Rawls no hace tal compromiso específico en aquellos términos.

La objeción liberal cosmopolita desafía el enfoque inicial de Rawls en la cooperación social y la estructura básica de la sociedad. Recuérdese que Rawls abre *Teoría de la justicia,* y posteriormente *Liberalismo político,* con la pregunta general: ¿cuál es la concepción de la justicia social y política más apropiada para una *sociedad democrática,* en la que los ciudadanos se consideran a sí mismos libres e iguales? Los cosmopolitas, en efecto, dicen que esta cuestión no tiene respuesta, pues no hay una concepción de la justicia peculiarmente apropiada para una sociedad democrática que sea en modo alguno diferente de la explicación cosmopolita correcta que se aplica a todo el mundo; o dicen que la concepción apropiada de justicia para una sociedad democrática puede ser, a lo sumo, una aplicación de la teoría cosmopolita correcta, y por ello no es determinable hasta que primeramente hayamos abordado la justicia cosmopolita.

¿Por qué empieza Rawls con el problema de la justicia social y política y la considera el fundamento tanto de la justicia internacional como de la "justicia local" (justicia dentro de la familia y otras asociaciones)? Una razón que da Rawls para poner la estructura básica de la sociedad como el "sujeto primero" de la justicia son los profundos efectos de la cooperación social y sus instituciones básicas en las perspectivas presentes y futuras de las personas, sus caracteres, relaciones, planes y concepciones de sí mismas —los tipos de personas que son y que aspiran a ser—. Los cosmopolitas responden a esto con la réplica de que puede haber interacción más frecuente entre los miembros de una sociedad, pero

ello es meramente cuestión de grado, pues las relaciones globales también tienen profundos efectos en las perspectivas futuras de las personas, sus caracteres, etc.; más aún, las sociedades se benefician entre sí y se están volviendo cada vez más interdependientes debido a la globalización. Ahora bien, es verdad que toda suerte de beneficios reales y potenciales brotan de la cooperación entre miembros de sociedades diferentes, incluyendo beneficios económicos, intercambios tecnológicos y culturales, etc. En ausencia de cooperación con otras sociedades, los estándares de vida de los pueblos (prósperos) serían inferiores, y tendrían que volverse económicamente autosuficientes. Aun así, para Rawls, hay una diferencia cualitativa fundamental, no simplemente de grado, entre los efectos de la cooperación social y la cooperación con personas de otras sociedades.

Para empezar, las relaciones sociales, a diferencia de las relaciones globales, son impuestas de manera coercitiva. La cooperación social para Rawls invariablemente implica cooperación política, y con ella la imposición política de reglas sociales básicas e instituciones necesarias para la sociedad. Las personas no tienen más opción que participar en la cooperación social y acatar las exigencias de la estructura básica de la sociedad. Por esta razón Rawls ve como algo esencial que los términos de la cooperación social sean razonablemente aceptables a todos, y justificables por razones (públicas) que todos puedan aceptar. En contraste, las relaciones económicas y culturales entre las sociedades son normalmente voluntarias y están basadas en tratados; no se extienden más allá de los términos de sus acuerdos. Cuando las relaciones coercitivas entre los pueblos existen, significan coacción o ausencia de cooperación en vez de ser una precondición para las relaciones cooperativas, como lo es en el caso de los miembros de la misma sociedad.

Pero mucho más importante es la centralidad de la cooperación social para quiénes y qué somos. Mientras que la ausencia de relaciones cooperativas con otras sociedades significa la ausencia de muchos beneficios potenciales, si privamos por completo a las personas de sociedad entonces *todo* cambia. La cooperación social es necesaria para nuestro desarrollo como personas, la realización de nuestro razonamiento y poderes morales, el desarrollo de nuestras capacidades sociales y para que tengamos una concepción del bien. Un individuo puede ser capaz de sobrevivir sin haber jamás experimentado los beneficios de la cooperación social, sólo en un ámbito silvestre o en manadas no gobernadas por normas sociales. Pero sus vidas serían primitivas —como dice Rousseau, las vidas de "animales estúpidos y limitados"—. No habría sistema de propiedad, de contratos, y no habría un sistema económico con división del trabajo, actividad cooperativa productiva y comercio. La producción, si hubiese alguna, sería primitiva, y sin el reconocimiento de la propiedad es dudoso que fuese posible la agricultura. Las personas se hallarían sin cultura, conocimiento científico, tecnología, sin asociaciones formales y sin la mayoría de las informales

(incluyendo la institución social de la familia). La moralidad de la justicia estaría ausente, como lo estaría incluso el lenguaje mismo. La cooperación social es la relación más profunda e influyente que pueden tener los humanos; es una precondición fundamental para desarrollar nuestras capacidades humanas distintivas y lograr la condición de actores libres con una capacidad para la razón práctica y una concepción de nuestro bien. Es incluso una condición para que tengamos una concepción de nosotros mismos como personas con un pasado y un futuro.[5]

En contraste, la cooperación global no es una precondición de nuestra supervivencia o florecimiento como personas desarrolladas, o para el desarrollo de nuestros poderes racionales, sociales y morales. De hecho, la cooperación global entre *todos* o incluso la mayoría de los pueblos del mundo nunca ha existido realmente en una medida importante. Más bien, los pueblos normalmente entran en relaciones cooperativas individualmente con otras sociedades en un grado u otro.[6] Claramente, la cooperación con otras sociedades, en particular el comercio entre los pueblos, es benéfico para la sociedad, pero no es una precondición para la existencia de sus instituciones sociales y políticas, o para el razonamiento y el lenguaje, la personalidad moral o el desarrollo de los humanos como seres sociales. Es opcional y voluntaria de una manera que la cooperación social no lo es. Sin cooperación con *otras sociedades,* perdemos los beneficios económicos y culturales del comercio con otros pueblos. Sin cooperación social con *otras personas,* perdemos la civilización y todos sus beneficios esenciales y nos hallamos sin la razón misma. Todas las otras formas de cooperación son dependientes de la cooperación social, mientras que las sociedades pueden durar e incluso florecer en muchos aspectos en ausencia de la mayoría de las otras formas de cooperación. Desde luego, se necesita alguna forma de familia durante nuestros años formativos; pero la familia misma es una institución social, y la cooperación familiar, a diferencia de la cooperación social, no es necesaria para sobrevivir y florecer durante toda la vida. El punto básico es que principalmente, debido a la importancia total y generalizada de las relaciones sociales para nuestro desarrollo como seres morales y racionales, Rawls considera la justicia social como el fundamento primario de nuestras relaciones morales con otros. Para propósitos de justicia, somos fundamentalmente seres sociales, no seres naturales o cosmopolitas.

Algunos cosmopolitas pueden descartar estas consideraciones y minimizar del todo la importancia de la cooperación social para la justicia.[7] Al igual que los libertarios, ven la cooperación como irrelevante para la justicia. Otros cosmopolitas consideran que la cooperación social es igual de importante pero ven la cooperación global como una forma de cooperación social. ("Después de todo, es una relación social y es cooperativa, así que ¿qué otra cosa podría ser?") Pero para Rawls la cooperación social presupone una estructura básica compartida de instituciones sociales básicas, incluyendo instituciones políticas, y

éstas no existen en el nivel global o entre los pueblos. La justicia social para Rawls tiene que ver con los principios que regulan las instituciones sociales y políticas básicas, y las relaciones de las personas que viven dentro de ellas, y no las relaciones entre diferentes sociedades o entre todas las personas del mundo.

Si bien los cosmopolitas usualmente reconocen que las relaciones dentro de la familia tienen sus propias normas morales distintivas y derechos y obligaciones especiales, y que tenemos una buena razón para tener un cuidado especial con los miembros de la familia, no reconocen que haya principios de justicia social y política distintos e independientes que se apliquen dentro de las sociedades para estructurar y regular la cooperación social entre sus miembros. Los principios sociales de justicia, si es que existen, son derivados de principios de justicia cosmopolita supuestamente más básicos; si hay cualesquiera deberes sociales distintos y obligaciones especiales que se deben a los miembros de una sociedad, son en buena medida instrumentales para la promoción del fin primario de la justicia cosmopolita.[8]

El cosmopolitismo en este sentido se parece al libertarismo; ambos son en sus propios modos distintivos concepciones asociales, apolíticas. Ambos niegan una suposición básica de la tradición del contrato social, la importancia moral fundamental de las relaciones sociales y políticas para la justicia. Pero la cooperación social y política entre los miembros de una sociedad no es simplemente un hecho arbitrario; no va meramente en una dirección, más bien es el único modo realistamente posible en que los derechos básicos de los individuos son reconocidos y protegidos, en que la propiedad existe como institución, en que tiene lugar la producción de bienes y servicios y en que el valor económico es creado. En este y otros sentidos, tanto la cooperación con otros pueblos como claramente la cooperación global con todos los pueblos es secundaria; pueden ser conducentes al respeto de derechos y libertades básicas, pero no son necesarias para ello y la producción, el uso y el consumo y disfrute del ingreso y la riqueza. Estos hechos son para Rawls de importancia fundamental para cualquier explicación de la justicia política y distributiva.

"La ley de los pueblos" y "Liberalismo político"

La ley de los pueblos [The Law of Peoples] (1999) es la obra final de Rawls. Cumple la promesa de una explicación contractualista de la ley de las naciones hecha en *Teoría de la justicia,* apropiadamente modificada para ajustarse a las limitaciones y requerimientos de *Liberalismo político*. Rawls se refiere ahora a "pueblos" en vez de "naciones". Tiene poco que decir acerca de lo que constituye un pueblo, pero claramente es una idealización. Aparentemente, "pueblos" intenta transmitir la idea de que son sociedades distintas de personas, cooperando dentro de una estructura básica de instituciones, que son los actores

primarios en las relaciones entre sociedades —no los "Estados" o los gobiernos que representan un pueblo, o incluso las naciones en el sentido tradicional—. Un pueblo es responsable del tipo de gobierno que crea, al menos bajo las condiciones ideales de las sociedades bien ordenadas que Rawls considera como la condición apropiada para establecer principios de justicia. Una precondición para la existencia de un pueblo es la cooperación política, la cual para Rawls es parte de la cooperación social. Un pueblo puede constituir más de un grupo étnico o "nación" como se ha entendido tradicionalmente. Así, Rawls no es un "nacionalista", ciertamente no lo es en el sentido que dice que cada nación de personas, constituida de manera étnica, cultural o lingüística, tiene el derecho a la autodeterminación política. De importancia básica para conformar un pueblo no son los vínculos étnicos, comunales o incluso lingüísticos, más de lo que lo son los vínculos religiosos compartidos. Si bien todos estos pueden estar presentes en algún grado, no son necesarios. Más bien, la cooperación social y el compartir la misma estructura básica es todo lo que es absolutamente necesario para constituir un pueblo. Hay muchos tipos de vínculos asociativos —étnicos, lingüísticos, políticos, históricos, etc.— que podrían explicar la unidad social entre un pueblo. Como en los Estados Unidos, la unidad social de un pueblo podría descansar simplemente en que individuos de diferentes grupos étnicos, lingüísticos, religiosos y de otro tipo reconozcan y estén comprometidos con la misma constitución política, tengan un sentido de su historia y valoren su pertenencia a la misma cultura política. La principal característica distintiva de un pueblo, entonces, es que sus miembros "comparten un gobierno central y una cultura política común, y el aprendizaje moral de conceptos y principios políticos [...] En el contexto de instituciones políticas y sociales que abarcan a toda la sociedad y son parte de su vida cotidiana compartida" (LP, 112).

La explicación de Rawls de la ley de los pueblos es una parte esencial de *Liberalismo político*. Por esta razón es fácil entenderla mal. Rawls no está abordando la pregunta: "¿cuál es la constitución ideal del orden cosmopolita?" Kant, el modelo de Rawls en muchos sentidos, sí abordó esta pregunta. Kant rechazó un estado mundial porque pensaba que degeneraría en despotismo global o en un frágil imperio destrozado por guerras civiles donde regiones y pueblos buscan obtener su autonomía política. Sostuvo que un orden cosmopolita ideal consiste en una sociedad internacional de pueblos políticamente independientes y autónomos, cada uno de los cuales tiene una constitución republicana. Una constitución republicana, dice Kant, afirma la soberanía democrática del pueblo como aquella persona legal que "posee la autoridad política más alta". Garantiza a cada miembro el estatus de ciudadano libre e igual, y le otorga los "derechos civiles" de los ciudadanos.[9] Rawls sigue a Kant en rechazar un gobierno mundial como utópico.[10] La ley de los Pueblos de Rawls también suscribe la independencia y autonomía de pueblos diferentes. Pero Rawls no incorpora el requerimiento de Kant de que todo gobierno debería

ser republicano y garantizar todos los derechos civiles de ciudadanos libres e iguales. ¿De dónde surge esta sorprendente conclusión? Podría parecer que Rawls ya no respalda la posición que propugnara en *Teoría de la justicia* —a saber, que una sociedad democrática bien ordenada es un ideal universal de justicia, y que se requieren moralmente derechos igualitarios de participación política una vez que una sociedad alcanza las condiciones sociales y económicas requeridas para la democracia—.

The Law of Peoples aborda una pregunta diferente de la de Kant y otros que se ocupan de las cuestiones de la justicia cosmopolita planteadas antes. Dentro de su propia doctrina parcialmente integral presentada en *Teoría de la justicia*, Rawls siempre creyó que toda sociedad en el mundo tenía el deber de desarrollar sus instituciones para alcanzar los requerimientos morales de la justicia como equidad. Cualquier sociedad que no se apegue a la justicia como equidad no es justa y las sociedades, tanto liberales como no liberales, son injustas en la medida en que se apartan de los principios de la justicia. Rawls no dice nada dentro de *Liberalismo político* o *The Law of Peoples* que cambie esta posición. *The Law of Peoples* no pretende respaldar el relativismo o el multiculturalismo; no implica que sea moralmente apropiado que las sociedades no liberales o no democráticas continúen en sus caminos sin reformar sus instituciones. Más bien, en *The Law of Peoples* Rawls da por sentadas las condiciones realistas de un orden internacional menos que perfecto, consistente en gobiernos y pueblos tanto liberales como no liberales. No cuestiona la posibilidad de un mundo de sociedades liberales (no importa cuán improbable pueda ser), pues no hay una falla de carácter en la naturaleza humana (como el pecado original) que impida que tal mundo llegue a existir. Desde luego, *The Law of Peoples* contiene una explicación de los principios de justicia que debería aplicarse en ese mundo sumamente ideal de sociedades exclusivamente liberales (pues trata primeramente, en la parte 1, exclusivamente de relaciones entre sociedades liberales). Pero *The Law of Peoples* también está diseñado para abordar un escenario más plausible de un mundo con pueblos tanto liberales como no liberales. Una de las preguntas importantes que surgen entonces es: ¿cómo han de relacionarse los pueblos liberales con los pueblos no liberales, y en particular con pueblos no liberales que son "decentes", si bien no justos conforme a los estándares de una democracia constitucional bien ordenada?

The Law of Peoples de Rawls es entonces desarrollada *dentro del liberalismo político;* es una extensión y por ende parte de una concepción política liberal de la justicia. Una concepción política liberal, tal como la justicia como equidad, pertenece principalmente a la justicia nacional y a la estructura básica de la sociedad. Pero la justicia social y política no es el único tipo de justicia que debe abordar una concepción política liberal. Se necesitan también *principios de política exterior* para regular la interacción de una democracia constitucional con otras sociedades, tanto liberales como no liberales *(LP,* 10, 83). "La ley de los

pueblos procede a partir del mundo político internacional como lo vemos, y tiene que ver con que debería ser la política exterior de un pueblo liberal razonablemente justo [...] Nos permite examinar de un modo razonablemente realista cuál debería ser la meta de una política exterior de un pueblo democrático liberal" *(LP,* 83).

Los ocho principios que constituyen la ley de los pueblos son directos y no sorprendentes, aunque Rawls dice que requieren mucha interpretación y explicación. También dice que están incompletos y que se necesita agregar otros *(LP,* 37). Los principios requieren que todos los pueblos *1)* respeten la libertad e independencia de otros pueblos; *2)* observen tratados y compromisos; *3)* respeten la igualdad de los pueblos en los acuerdos y relaciones; *4)* observen el deber de no intervención; 5) declaren la guerra sólo en autodefensa o en defensa de otros pueblos injustamente atacados; *6)* honren los derechos humanos; *7)* observen restricciones justas en la guerra, tales como no atacar a los no combatientes, y *8)* acudan a ayudar a pueblos en problemas u otros pueblos que estén viviendo en condiciones desfavorables que les impidan tener un régimen político y social justo o decente. Al decir que esta lista está incompleta, Rawls deja margen para principios adicionales. Pero excluye cualquier papel para un principio de justicia distributiva global o un principio de distribución de recursos que sería, sumado al número *8),* el deber de ayudar.

El argumento de Rawls en favor de estos principios depende de una "segunda posición original". Se imagina a los representantes de pueblos liberales bien ordenados reuniéndose para elaborar los términos de su cooperación. Sin saber a qué sociedad representan, todos estarían de acuerdo con los principios de la ley de los pueblos detrás de un velo de ignorancia (grueso) que ponga entre corchetes toda la información fáctica acerca de sus sociedades y las de otros. Así, las partes no conocen el tamaño de ninguna sociedad, sus recursos o su riqueza, su composición étnica, religiosa, cultural, etc. Conocen los mismos hechos generales que conocen las partes en la primera posición original acerca de los principios de la justicia nacional. También saben que son sociedades liberales y democráticas bien ordenadas cuya unidad social depende de que los ciudadanos afirmen una concepción liberal y democrática de la justicia. El interés primario de las partes en la segunda posición original no es maximizar su riqueza, poder o cualquier otra ventaja, sino proporcionar condiciones apropiadas para mantener instituciones sociales justas en su *propia* sociedad. Esta *meta moral es la motivación racional* de las partes que son representantes de pueblos liberales. Están ocupados en la promoción de las demandas de justicia nacional entre su propio pueblo. Es importante que, al igual que en la posición original interna, son indiferentes hacia otros pueblos, y no se ocupan de su bienestar. Mientras que los ciudadanos liberales están directamente ocupados con la justicia interna de otros pueblos, sus representantes legales en la segunda posición original no lo están; se ocupan de ellos sólo en la medida en que es relevante para la justicia

liberal en su propia sociedad. Los representantes de los pueblos son como fideicomisarios o guardianes legales; tienen la instrucción de ignorar sus intereses personales y todos los otros intereses a excepción de aquellos de las personas o de la sociedad que se les ha asignado representar.

Los representantes de los pueblos liberales, así definidos, estarían todos de acuerdo con los ocho principios enlistados antes, como "la carta básica de la ley de los pueblos". A diferencia de la primera posición original, Rawls no les da la elección de otros principios alternativos o la oportunidad de elegir un principio de recurso global o un principio de justicia distributiva global. Dice (de manera bastante misteriosa), "más bien, los representantes de pueblos bien ordenados simplemente reflexionan sobre las ventajas de estos principios de igualdad entre los pueblos y no ven razón para apartarse de ellos o para proponer otras opciones" (LP, 41). Los críticos de Rawls ven esto como una limitación arbitraria, incluso como una petición de principio.[11] En efecto, Rawls impide a los representantes plantear el tema de un principio de distribución global o de un impuesto sobre los recursos, o al menos supone que no tienen razón para ello una vez que han reflexionado. (Discutiremos después por qué.) Más bien, estos ocho principios proporcionan las normas reguladoras primarias de cooperación para la sociedad de los pueblos. La *estructura básica de la sociedad de los pueblos* consiste en las instituciones que son necesarias para mantener la ley de los pueblos. No incluye un Estado mundial, o un sistema legal global integral con jurisdicción original para especificar la propiedad global, derechos de contratación y otras leyes. La jurisdicción política y legal *original* para especificar derechos de propiedad y de otro tipo dentro de sus propios territorios reside en los pueblos independientes. Las relaciones entre los pueblos y cualesquiera instituciones y leyes que resulten de ellas han de basarse en tratados y acuerdos entre esos pueblos. Con base en tratados, la sociedad de los pueblos ha de incluir federaciones políticas internacionales con *jurisdicción derivada* (como la ONU) así como federaciones que procuren la equidad y eficiencia en las relaciones comerciales (semejantes a la OCDE, si bien diferentes de ella, enfocadas principalmente en la equidad y no controladas por naciones más aventajadas), y otras instituciones cooperativas, con poderes judiciales donde resulta ser apropiado para resolver disputas y poner en vigor acuerdos y otras medidas *(cf. LP,* 38).

La tolerancia de las sociedades decentes

Rawls sostiene que todas las sociedades liberales bien ordenadas aceptarían razonablemente los principios de la ley de los pueblos como principios equitativos de cooperación con otras sociedades liberales, acordando con ello no interferir en sus asuntos internos, y reconocer su independencia y respetarlas

como iguales. Pero ¿deberían las sociedades liberales también tolerar sociedades no liberales que no son justas o legítimas de acuerdo con el liberalismo (político) y cooperar con ellas?, y si ello es así, ¿qué tan lejos debería extenderse su tolerancia y cooperación? ¿O deberían las sociedades liberales tratar de configurar a su propia imagen todas las sociedades que todavía no son liberales o democráticas, interviniendo en sus asuntos internos y aplicando sanciones siempre que pudieran resultar efectivas?

Para abordar estas preguntas Rawls distingue una sociedad justa, la cual es una sociedad liberal bien ordenada, de una sociedad decente, y luego distingue ambas de las sociedades indecentes o "bandidas", las cuales violan de alguna manera los requerimientos de la decencia. El respeto a la decencia humana es una condición de la justicia, pero no todas las sociedades decentes son justas en un sentido democrático liberal. Una *sociedad jerárquica decente* es definida por Rawls como una que *a)* es pacífica y no expansionista; *b)* está guiada por una *concepción de la justicia del bien común* que afirma el bien de todos sus miembros; *c)* tiene una "jerarquía de consulta decente", la cual representa a cada uno de los segmentos principales de la sociedad, y es vista como legítima ante los ojos de su pueblo *(LP,* secc. 9), y *d)* honra los *derechos humanos* básicos que respetan la humanidad de sus miembros *(LP,* secc. 10). Los derechos humanos básicos que son una condición de una sociedad decente son, dice Rawls: *1)* los derechos que protegen la vida y la integridad de la persona, los cuales incluyen el derecho a la vida y a la seguridad de la persona y también derechos mínimos a los medios de subsistencia (un pueblo decente no permite que mueran de hambre sus miembros); *2)* derechos a la libertad de la persona (incluidas libertad de movimiento, libertad contra trabajos forzados y ocupaciones forzadas, y el derecho de poseer propiedad personal); *3)* derechos de igualdad formal y a la protección del imperio de la ley (derecho a un debido proceso, juicios justos, contra la autoincriminación, etc.), y *4)* algún grado de libertad de conciencia, libertad de pensamiento y expresión, y libertad de asociación *(LP,* 65, 78-81). No es una condición de una sociedad decente que afirme la igualdad de sus miembros o les dé derechos políticos igualitarios (podría no darles derechos políticos en absoluto), o incluso que provea para la igualdad de todos los derechos humanos básicos. Por ejemplo, una sociedad decente puede tener una religión estatal y poner en vigor políticamente una moralidad religiosa, en tanto que proporcione un grado apropiado de libertad para practicar otras religiones. Una sociedad decente también debe respetar los derechos humanos de las mujeres, y representar sus intereses en su jerarquía justa de consulta *(LP,* 75, 110).[12]

Es esencial tener en mente que la ley de los pueblos de Rawls es (al igual que sus principios de justicia social) especificada, para el caso ideal, entre las "sociedades bien ordenadas". Cómo ha de aplicarse a nuestro mundo la ley de los pueblos, "con todas sus injusticias", es un asunto separado. Todos los miembros

razonables de una sociedad bien ordenada aceptan generalmente la concepción pública de la justicia que regula la sociedad y tienen una disposición a acatarla. En las sociedades liberales bien ordenadas todos los ciudadanos se conciben a sí mismos como libres e iguales, y públicamente respaldan una u otra concepción liberal (todas las cuales garantizan las libertades básicas y su prioridad, oportunidades igualitarias y un mínimo social). En sociedades jerárquicas decentes bien ordenadas todas respaldan la concepción de la justicia no liberal, del bien común, que regula la sociedad, incluyendo el respeto a los derechos humanos de todos y otros requerimientos de la decencia. Las concepciones del bien común, por definición, promueven una concepción del bien de cada miembro de la sociedad. Esto no significa que el bien común promovido sea la libertad e igualdad de los miembros de la sociedad; tampoco significa que todo mundo en una sociedad decente bien ordenada acepte todas las leyes diseñadas para promover su bien común. Pero aun así todos aceptan la concepción del bien común usada para justificar aquellas leyes, aun cuando no estén de acuerdo con todas sus interpretaciones y aplicaciones. Esto es paralelo a la explicación de las sociedades liberales bien ordenadas, cuyos miembros razonables aceptan una concepción política liberal, pero están en desacuerdo en su interpretación y aplicación.

Como las sociedades jerárquicas decentes aceptan los requerimientos de la decencia y sus miembros tienen un sentido (no liberal) de la justicia, tienen una "naturaleza moral" y son por lo tanto razonables hasta cierto punto. Buscan hacer lo que es correcto, acatar las demandas morales y respetar los derechos de otros por sí mismos, no simplemente para evitar sanciones internacionales o por otras razones de interés propio. Aparentemente para Rawls, tanto los pueblos como las personas individuales pueden ser razonables en un sentido limitado, incluso si no se conciben como libres e iguales, como lo hacemos los liberales, y no aceptan el liberalismo. Tener disposiciones morales, incluyendo un sentido de la justicia, y apoyar los derechos humanos, un bien común y otros requerimientos de la decencia parecen ser suficientes para que pueblos no democráticos sean razonables, o al menos no irrazonables. Es interesante que lo mismo no parece ser verdadero de los miembros no liberales de sociedades democráticas con las mismas creencias; son irrazonables por no respaldar los términos generales de cooperación que regulan las relaciones entre personas libres e iguales en la sociedad de la que son miembros. Esto no es incongruente; la razonabilidad para Rawls parece depender en primera instancia de tener motivos morales y un sentido de justicia, y se hace relativa a los términos morales de cooperación que gobiernan una sociedad liberal o decente. ("Al país que fueres…" —aunque aquí dudo si Rawls diría que los disidentes liberales en una sociedad decente están siendo irrazonables al no aceptar los componentes no liberales de su concepción de bien común de la justicia—.)

Ninguna de las sociedades existentes parece satisfacer la descripción que hace

Rawls de una sociedad jerárquica decente. Pero tampoco las sociedades existentes satisfacen su explicación de una sociedad liberal bien ordenada *(LP,* 75). Así que ¿cuál es su punto? Una de las metas primarias de Rawls en la Ley de los Pueblos es definir los límites de la tolerancia de los pueblos liberales hacia los pueblos no liberales. La idea de una sociedad jerárquica decente es un constructo teórico desarrollado para este propósito. Rawls sostiene que las sociedades liberales no deberían tolerar regímenes dictatoriales, tiránicos y “bandidos” que violen derechos humanos y no actúen para el bien de todos sus miembros. Pero ¿qué hay de las sociedades no liberales que no son justas pero no obstante son decentes? ¿Es razonable esperar que las sociedades decentes bien ordenadas se apeguen a todas las normas igualitarias liberales de una democracia constitucional como una condición para la coexistencia pacífica y la cooperación con ellas, aun cuando las ideas liberales e igualitarias no sean parte de su cultura y no sean generalmente apoyadas por sus miembros? Rawls sostiene que, en tanto que los pueblos decentes respeten la ley de los pueblos, es irrazonable que los pueblos libres iguales les requieran que sean liberales y democráticos, o se rehúsen a cooperar con ellos. Insistir, como hacen los liberales cosmopolitas frecuentemente, en que las únicas bases para la cooperación con un pueblo no liberal, pero decente y pacífico, son que proporcionen a sus miembros los plenos derechos y beneficios de los ciudadanos liberales democráticos es una posición irrazonable. Una sociedad liberal ha de respetar a otras sociedades organizadas conforme a doctrinas integrales no democráticas, no liberales, *siempre y cuando* sus instituciones políticas y sociales satisfagan condiciones de decencia y respeten la ley de los pueblos.

La posición de Rawls no implica que el liberalismo político suscriba sociedades jerárquicas decentes como justas y más allá de la crítica. Los ciudadanos y las asociaciones liberales tienen plenos derechos (quizá incluso deberes de acuerdo con sus concepciones integrales) para criticar públicamente el carácter no liberal o no democrático de otras sociedades, y pueden boicotearlas si así lo eligen. Pero la evaluación crítica por ciudadanos liberales es diferente de las críticas hostiles de su gobierno, las sanciones y otras formas de intervención coercitiva. La ley de los pueblos dice que los pueblos liberales, *en tanto que pueblos representados por sus gobiernos,* tienen el deber de cooperar con sociedades no liberales decentes y no buscar socavarlas. Esto significa que los pueblos liberales tienen ciertos deberes morales hacia los pueblos no liberales decentes, y sus relaciones no están definidas en términos puramente estratégicos. Entre los derechos que tienen está el derecho a respetar la integridad territorial de los pueblos decentes, así como su independencia y autonomía política (dentro de los límites de la decencia).

Algunos objetan el deber de no interferencia de Rawls porque parece implicar un deber de no acudir en la asistencia de movimientos de liberación democráticos. Pero el deber de no interferencia solamente prohíbe que se ayude

a la resistencia democrática a regímenes jerárquicos decentes, no a regímenes tiránicos y otros "bandidos". Esto hace espacio para ayudar a las rebeliones democráticas en contra de los regímenes bandidos, en tanto que la resistencia interna probablemente resulte ser efectiva. Esto es muy diferente de una sociedad no liberal decente, la cual es considerada capaz de autoimponerse la democracia; de otra manera, dice Rawls, no es probable que sus miembros sustenten el gobierno democrático. Quizá es más problemática la sugerencia de Rawls de que no es razonable que los gobiernos liberales proporcionen siquiera incentivos, tales como subsidios, a regímenes decentes para que reformen sus sociedades. Rawls dice que es "más importante" que se usen los subsidios para ayudar a los pueblos apesadumbrados con condiciones desfavorables *(LP,* 85). Aquí ayuda tener en mente que Rawls está hablando de una teoría ideal y así se está refiriendo a sociedades decentes bien ordenadas, cuyos miembros tienen una concepción de sí mismos no liberal y generalmente aceptan el sistema jerárquico como legítimo y suscriben su concepción del bien común. Bajo estas condiciones es probable que los incentivos extranjeros para volverse liberales sean ineficaces y causen resentimiento dentro de la sociedad de los pueblos y también puedan comprometer la autodeterminación efectiva de las sociedades no liberales.

La explicación de Rawls es muy dependiente de la división institucional del trabajo al establecer la justicia. Una sociedad justa es una sociedad liberal, y las sociedades no liberales pero decentes son injustas *(LP,* 83). Claramente, Rawls no es un multiculturalista o un relativista que piense que una vez que los requerimientos de la decencia son satisfechos la justicia sea relativa para la cultura y las prácticas de una sociedad. Pero cree que las sociedades no liberales frecuentemente no están todavía listas para sustentar instituciones liberales y democráticas. Un cosmopolita puede aceptar esto sin aceptar la fuerte concepción de Rawls de la autonomía política, la cual dice que cada sociedad liberal o decente tiene el deber de establecer y mantener la justicia liberal internamente por sí misma, garantizando derechos liberales a ciudadanos libres e iguales y distribuciones justas para todos sus miembros. Para Rawls, no es papel del gobierno de una sociedad liberal establecer la justicia liberal no internamente, en sociedades decentes. Esto se ha de lograr por su propia autodeterminación política como miembros de la misma sociedad. La autonomía política de los pueblos decentes es —Rawls parece sugerir— una condición para el establecimiento seguro de la justicia social. Una sociedad es raramente capaz de establecer instituciones sociales liberales justas dentro de otra sociedad no liberal que sean estables y duren; su cultura política todavía no está lista para sustentarlas. La estabilidad de las instituciones liberales y democráticas justas depende de que los ciudadanos se conciban a sí mismos como libres e iguales y desarrollen un sentido liberal de la justicia. Pero este deber de no interferencia no es simplemente estratégico. Rawls también parece pensar que es irrazonable

que una sociedad liberal sancione a pueblos decentes bien ordenados o interfiera con las relaciones entre sus miembros para coaccionarlos o intimidarlos para que liberalicen sus instituciones. Posteriormente necesitaremos considerar por qué pone Rawls un peso moral tan grande en la autonomía política no liberal pero decente de los pueblos.

El argumento teórico de Rawls en favor de la tolerancia de pueblos jerárquicos decentes no liberales es directo. Primeramente, concibe un acuerdo en tercera posición original exclusivamente entre los representantes de pueblos decentes. Ahí, los pueblos decentes estarían de acuerdo con la misma ley de los pueblos con la que están de acuerdo los pueblos liberales. Es importante que Rawls no da lugar a un acuerdo entre pueblos liberales y no liberales sobre estos principios. Su razón es quizá la de evitar la objeción de que el acuerdo sobre los principios de la ley de los pueblos es simplemente una negociación o *modus vivendi* entre pueblos liberales y no liberales, en el que los pueblos liberales se comprometen a poner en vigor globalmente libertades básicas liberales con la condición de que los pueblos decentes no insistan en un principio de redistribución que requiera que los pueblos liberales redistribuyan su riqueza.[13] Esta objeción es errónea. Pues, en el acuerdo de la posición original entre pueblos liberales, todos acuerdan no sólo no interferir entre ellos sino más bien permitir que cada pueblo liberal ponga en vigor domésticamente la justicia liberal. Como los ocho principios de la ley de los pueblos valdrían exclusivamente en un mundo ideal de sociedades liberales bien ordenadas, estos principios valdrían en el *caso más ideal*. No pueden, entonces, resultar de un compromiso entre pueblos decentes liberales y no liberales. En vez de ello, el argumento de Rawls para tolerar a los pueblos jerárquicos decentes no liberales es que, como ellos también aceptan todos los mismos ocho principios de la ley de los pueblos, los pueblos liberales no tienen nada que temer en sus relaciones con ellos. No representan una amenaza a la justicia doméstica de una sociedad liberal, la cual es el interés fundamental de los partidos liberales en la segunda posición original. Pues los pueblos jerárquicos decentes son razonables en sus relaciones exteriores en que respetan la ley de los pueblos y están comprometidos con los derechos humanos y una concepción (no liberal) de la justicia que promueve un bien común para todos sus miembros. Más aún, Rawls piensa que sería irrazonable que las sociedades liberales se rehusaran a tolerar las sociedades decentes que tienen una naturaleza moral y un sentido de la justicia; aun cuando sus miembros no se conciben a sí mismos como personas libres iguales, son razonables dentro de los confines de la concepción propia no liberal de sus miembros. Éstas son bases suficientes, sostiene Rawls, para que los pueblos liberales toleren (estén de acuerdo con ello) a pueblos decentes bien ordenados y respeten la ley de los pueblos en sus relaciones con ellos.

Los derechos humanos como la condición primaria de cooperación social

Abordemos ahora la lista de *derechos humanos* de Rawls. El respeto de los derechos humanos de un pueblo es una condición de sus derechos a la no interferencia y autonomía política. Los derechos humanos son, nuevamente: *1)* los derechos que protegen la vida e integridad de la persona incluyendo los medios de subsistencia; *2)* los derechos a la libertad de la persona (incluidas libertad de movimiento, libertad contra servidumbre y empleo forzado, y el derecho a poseer propiedad personal); *3)* derechos de igualdad formal y las protecciones garantizadas del imperio de la ley (el debido proceso, juicios justos, el derecho en contra de la autoincriminación, etc.), y *4)* algún grado de libertad de conciencia, libertad de pensamiento y expresión, y libertad de asociación, aunque estos derechos no requieren ser igualitarios *(LP,* 65, 78-81). ¿De dónde se deriva la lista de derechos humanos de Rawls? ¿Por qué no incluyen derechos democráticos de participación política, o plenos e iguales derechos de expresión libre, libertad de ocupación y otras libertades liberales? Rawls distingue los derechos humanos de las libertades básicas liberales del primer principio de la justicia requeridas en *Liberalismo político*. Los derechos humanos son concebidos como una clase especial de derechos que especifican los patrones mínimos de las instituciones políticas decentes. Negar a las personas el derecho a votar o una amplia libertad de expresión artística infringe seriamente la justicia liberal; no se les permite entonces desarrollar plenamente y ejercitar adecuadamente los poderes morales que hacen posible la cooperación social. Pero estos ataques a las libertades básicas iguales del primer principio de Rawls de la justicia social no son tan indignantes como negar a las personas el derecho a la vida o a la propiedad, o torturarlas o esclavizarlas, dejar que mueran de hambre, o perseguirlas por su religión, todo lo cual hace que las personas sean enteramente incapaces de cooperación social y de perseguir su bien racional. Rawls dice que los derechos humanos son los derechos necesarios para *cualquier* sistema de cooperación social, sea liberal o no liberal *(LP,* 68). Las personas cuyos derechos humanos están siendo negados no están cooperando en ningún sentido; más bien (al igual que los esclavos) están siendo obligados o manipulados y son tratados como prescindibles cuando ello resulta conveniente. Sin respeto a sus derechos humanos, las personas no son vistas como agentes independientes dignos de respeto y consideración moral con un bien propio.

La centralidad de la cooperación social para la explicación de la justicia de Rawls se manifiesta una vez más en su definición de los derechos humanos en términos de las condiciones que son necesarias para participar en la cooperación social de cualquier tipo. Los derechos humanos son considerados como las libertades, poderes y protecciones *mínimas* que cualquier persona necesita para el desarrollo y ejercicio más básico de los poderes morales que le permiten

participar en la cooperación social en cualquier sociedad. Los derechos liberales, en contraste, son las libertades, poderes y protecciones que son necesarios para el *pleno* desarrollo y ejercicio adecuado de los poderes morales en una sociedad liberal y democrática. Los derechos liberales dependen de un ideal de las personas y de los ciudadanos —como agentes libres, autorreflexivos y autónomos con un bien propio que han aceptado libremente—. Independientemente de cuán importante e inspirador sea este ideal liberal de la persona, que se le nieguen específicamente derechos y libertades liberales no es tan atroz como la falta, implicada por una negación de los derechos humanos, de reconocer que uno es una persona a la que se le debe un debido respeto y consideración moral para las condiciones esenciales de existencia.

La idea de derechos humanos tiene dos papeles primarios dentro de la ley de los pueblos. El primer papel es poner límites a la autonomía interna de un gobierno: ningún gobierno puede apelar a la soberanía como una justificación para la violación de los derechos humanos de sus súbditos. Cuando un gobierno viola reiteradamente los derechos humanos de algunas personas —las mismas personas cuyos intereses se le ha confiado al gobierno que proteja— pierde su derecho a gobernar y a representarlas como un pueblo. Este gobierno entonces ha de ser considerado como un "bandido" y ya no tiene inmunidad bajo la ley de los pueblos ante la interferencia por otros pueblos; más aún, si sus violaciones de los derechos humanos son lo suficientemente atroces, otros pueblos tienen el deber de deponer y reemplazar un régimen bandido con un gobierno que respete los derechos humanos y los intereses comunes de su pueblo.

Esto sugiere el segundo papel primario de la idea de derechos humanos en la ley de los pueblos: restringe las razones para la guerra y su conducción. La guerra solamente se puede librar en contra de otro gobierno en autodefensa, o para proteger los derechos humanos de otros pueblos cuando son violados por su propio gobierno o algún otro. Las guerras entonces no pueden ser libradas de manera justa en aras de mantener la superioridad militar o un balance de poder, o para acceder a recursos económicos, o para obtener territorio adicional; razones que han sido históricamente las razones usuales para la guerra. Todas éstas suponen violaciones injustas de la autonomía política de los pueblos. También, dentro de la guerra, los derechos humanos de los no combatientes enemigos han de ser respetados; no se deben dirigir los ataques hacia los no combatientes y se deben adoptar medidas para protegerlos a ellos y a su propiedad del daño *(LP,* 95).

Debido al papel especial que Rawls asigna a los derechos humanos al permitir la cooperación social dentro de la ley de los pueblos, no incluye entre ellos todos los derechos morales de las personas como tales. Los pueblos y los gobiernos que ofrecen sólo derechos humanos pero no todos los derechos liberales alcanzan un umbral de decencia; no son justos desde el punto de vista de las concepciones liberales. Pero para Rawls la decencia es una categoría política importante en la

ley de los pueblos, puesto que es suficiente, para que un pueblo disfrute de los derechos a la no interferencia y la autodeterminación, que respete los derechos humanos de todos, prosiga un bien común, satisfaga las otras condiciones de decencia, y respete la ley de los pueblos. La implicación es que un orden internacional de pueblos independientes puede ser justo e incluso bien ordenado aunque no todos sus miembros sean justos (en el sentido democrático liberal) hacia sus propios pueblos. Es asunto de todos los pueblos, como entes corporativos representados por sus gobiernos, garantizar los derechos humanos básicos de toda la gente y ayudarlos a satisfacer las necesidades humanas básicas. Pero no es tarea de los gobiernos o de la sociedad de los pueblos poner en vigor derechos liberales de ciudadanos democráticos entre todos los pueblos. Alcanzar la justicia democrática se deja a la autodeterminación de cada pueblo independiente liberal o decente. Esto implica que para Rawls los deberes de la justicia que los gobiernos y los ciudadanos deben a sus propios pueblos son más extensivos que los deberes de justicia que deben a otros pueblos. Muchos encuentran esto extraño, pues parece descansar nada más que en la arbitrariedad de los límites nacionales. La perplejidad para ellos es: "¿por qué deberíamos tener el deber de promover los derechos políticos y los intereses económicos de las personas dentro de nuestro propio territorio, y no tener deberes similares hacia aquellos en peores posiciones que se hallan tan sólo pasando la frontera?"

Aquí hay dos cuestiones separadas pero relacionadas. Primeramente ¿qué justifica que un pueblo tenga deberes de justicia entre sus miembros que no tenga hacia otros pueblos en el mundo? Segundo, ¿qué justifica que un pueblo tenga control exclusivo sobre un territorio y el derecho de excluir a otros del mismo? En respuesta a la segunda, Rawls argumenta que un pueblo que tiene control político sobre un territorio cumple la importante función de asignar a personas identificables la responsabilidad de cuidar ese territorio y sus riquezas, y mitigar así el deterioro del ambiente y el desperdicio de sus recursos, lo cual se halla en el interés de todos los pueblos y sus miembros *(LP,* 38-39). (Este argumento funcional no justifica las fronteras que existen ahora, ni pretende hacerlo. Ése es un tema separado que Rawls no aborda.) Más aún, residir en un territorio y controlarlo políticamente es normalmente necesario para que existan un pueblo y una sociedad. Sin control sobre un territorio y sus fronteras no es posible la autonomía política de un pueblo y la cooperación política se torna extremadamente difícil. Esto hace que la cooperación social productiva efectiva sea también muy difícil, si no imposible.

Esto se relaciona con la primera pregunta anterior: por qué tenemos deberes especiales hacia los miembros de nuestra propia sociedad que no se tienen hacia otros pueblos. La respuesta es que los deberes especiales hacia los miembros de la sociedad propia son una condición de posibilidad de la cooperación social. Así como no pueden existir y prosperar familias o amistades sin el reconocimiento y la observación de deberes y obligaciones especiales entre los miembros de su

asociación, las sociedades no podrían existir ni florecer en ausencia de deberes y obligaciones mutuos no debidos a otras sociedades y sus miembros. Hemos visto que, para Rawls, lo que hace de la cooperación social un bien esencial tal es que, entre otras cosas, es necesaria para desarrollar nuestras capacidades humanas y nuestra naturaleza práctica como personas morales libres e iguales. Los deberes especiales hacia los miembros de la sociedad propia y el control exclusivo de un pueblo sobre un territorio son ambas condiciones para la existencia de un gobierno democrático y una sociedad democrática. Sin ellos, serían socavados los intereses fundamentales de personas libres e iguales en su autonomía política, en la realización de sus poderes morales, y en la libre prosecución de su concepción racional de su bien. Esto reitera mi insistencia anterior en la cooperación social y la necesidad de la justicia social para realizar el bien esencial de personas morales libres e iguales.

El deber de ayudar

Rawls sostiene que los pueblos independientes tienen el deber de ayudar a las "sociedades apesadumbradas" a satisfacer las necesidades básicas de sus miembros y a convertirse en miembros independientes de la sociedad de los pueblos bien ordenados *(LP,* 106-113). Las sociedades apesadumbradas viven en condiciones desfavorables, carecen de las instituciones políticas y culturales, del capital humano y la experiencia práctica, y frecuentemente de los recursos materiales y tecnológicos que son necesarios para crear sociedades bien ordenadas. A diferencia de las sociedades "bandidas", no son agresivas pero frecuentemente están carcomidas por la corrupción política. El reconocimiento de Rawls del deber de ayudar a los pueblos apesadumbrados *(LP,* secc. 15), que es el octavo principio de la ley de los pueblos, ubica su ley de los pueblos en una posición cosmopolita llamada "débil", que difiere de las posiciones "fuertes" que requieren un principio de justicia distributiva global.[14] El deber de ayudar a los pueblos apesadumbrados difiere de un principio de justicia distributiva, dice Rawls, en que es un "objetivo" que, una vez logrado, sirve como un "punto de corte" de ayuda adicional. En contraste, un principio de justicia distributiva normalmente no tiene un punto de corte sino que continúa aplicándose a la distribución del ingreso y la riqueza una vez que se ha alcanzado el mínimo requerido por el deber de la ayuda. Rawls ve poca justificación para un principio de distribución global (como el principio de diferencia) *(LP,* 117) en condiciones ideales en vista de la independencia y autodeterminación de un pueblo que asume la responsabilidad de su cultura política y su tasa de ahorros e inversión *(LP,* secc. 16). Refiriéndose a Japón *(LP,* 108), en buena medida privado de recursos naturales, Rawls dice que, una vez que las causas políticas injustas han sido eliminadas y un pueblo logra la independencia, su riqueza está en buena

medida determinada por su cultura política y diligencia, y no por su nivel de recursos naturales.

El deber de ayudar requiere más que proporcionar asistencia suficiente para permitir que un pueblo apesadumbrado satisfaga las necesidades de subsistencia de todos sus miembros, y aparentemente incluso más de lo que es requerido para su *ejercicio* efectivo de todos los derechos humanos. Por añadidura requiere "provisiones para asegurarse de que [...] Las necesidades básicas del pueblo sean satisfechas" *(LP,* 38), donde las "necesidades básicas" son consideradas como los medios necesarios para que las personas participen en la vida de su sociedad y cultura. "Por necesidades básicas quiero decir a grandes rasgos aquellas que debemos satisfacer si es que los ciudadanos han de hallarse en posición de aprovechar los derechos, libertades y oportunidades de su sociedad. Estas necesidades incluyen medios económicos así como derechos y libertades institucionales" (LP, 38, n. 47). Al definir las necesidades básicas no en términos absolutos, sino en relación con lo que es necesario para funcionar en la sociedad propia, Rawls hace hincapié una vez más en las bases sociales de su concepción de la justicia internacional.

La meta de largo plazo del deber de ayudar es ayudar a una sociedad apesadumbrada a manejar sus propios asuntos tanto razonable como racionalmente, y alcanzar su capacidad de convertirse en un miembro independiente de la Sociedad de los pueblos bien ordenados *(LP,* 106, 111). "Esto define el objetivo de la asistencia" *(LP,* 111). Esto requiere más que una mera riqueza económica adecuada. Una sociedad bien ordenada no necesita ser rica en modo alguno. Pero para que un pueblo sea miembro independiente de la sociedad de los pueblos debe tener, por añadidura, recursos económicos adecuados y la capacidad de utilizarlos, y también la capacidad de establecer y mantener instituciones justas o decentes. "La meta es lograr y preservar instituciones justas (o decentes), y no simplemente incrementar [...] el nivel promedio de riqueza, o la riqueza de cualquier sociedad o de cualquier clase particular en la sociedad" *(LP,* 107). Simplemente levantar a las personas en condiciones de indigencia, al mismo tiempo que se les deja económica o culturalmente empobrecidas, no es suficiente. Esto sugiere que el deber de ayudar puede ser más bien estricto. Puede requerir mucha más ayuda por parte de los pueblos más favorecidos para el desarrollo, para la educación, la infraestructura, la agricultura, la tecnología, el desarrollo cultural, etc., hasta que un pueblo apesadumbrado sea capaz de independencia política, económica y social.

Esto es reforzado cuando Rawls dice: "un segundo lineamiento para pensar en cómo llevar a cabo el deber de ayudar es darse cuenta de que la cultura política de una sociedad apesadumbrada es enteramente importante" *(LP,* 108). (Recuérdese que Rawls concibe un pueblo en buena medida en términos de que tenga una constitución compartida y una cultura política.) El punto crucial es

"asegurar los elementos esenciales de la *autonomía política",* y "ayudar a las sociedades apesadumbradas [...] a ser capaces de determinar la trayectoria de su propio futuro por sí mismas" *(LP,* 118). El deber de ayudar se extiende entonces a ayudar a los pueblos apesadumbrados a establecer una cultura política que sea capaz de generar y sustentar instituciones políticas justas o decentes, y de proseguir un bien común para todos los miembros. Esto supone como mínimo medidas que requieran o alienten a los pueblos apesadumbrados a respetar los derechos humanos, eliminar la corrupción política e instituir el imperio de la ley, a aliviar las presiones demográficas y establecer justicia igualitaria para las mujeres (véase *LP,* 109-110).

El deber de ayudar de Rawls no es (como sostienen los críticos) un deber caritativo. Más bien es un *deber de justicia* que los pueblos bien ordenados deben a los pueblos apesadumbrados que viven en circunstancias desfavorables. El deber de ayudar es un deber de justicia tanto como el deber doméstico de ahorrar para generaciones futuras. Rawls discute "la similitud" entre estos dos deberes; "[ellos] expresan la misma idea subyacente" *(LP,* 106-107). Al igual que el principio de ahorros justos, el deber de ayudar también debería de buscar "asegurar un mundo social que haga posible una vida que valga la pena para todos" *(LP,* 107). El deber de ayudar también se parece al deber natural de los individuos de ayuda mutua *(TJ,* secc. 19); extiende este deber de los individuos a los pueblos.[15] Dado el paralelo que traza Rawls con el principio de los ahorros justos, parece que el deber de ayudar a los pueblos apesadumbrados a satisfacer necesidades básicas debe ser satisfecho (al igual que el principio de los ahorros justos) *con anterioridad a* la determinación de las porciones distributivas bajo el principio de diferencia.[16] El deber de ayudar a los pueblos apesadumbrados debería entonces tener prioridad sobre el principio de diferencia y los deberes de la justicia distributiva hacia los miembros de la sociedad propia. Rawls parece así otorgarle una especie de importancia a la satisfacción de las necesidades básicas humanas a nivel mundial que modera las demandas de justicia distributiva dentro de la sociedad. En este respecto, y también dadas las exigencias potencialmente estrictas que el deber de ayudar puede imponer sobre los pueblos favorecidos, el cosmopolitismo "débil" de Rawls parecería ser más fuerte de lo que suponen sus críticos cosmopolitas.

La justicia distributiva y el rechazo de Rawls a un principio de distribución global

Las posiciones cosmopolitas sostienen que la justicia distributiva tiene un alcance global; esto es, los principios de la justicia distributiva deberían abarcar a todas las personas en el mundo independientemente de su sociedad, y no ser aplicados individualmente a cada sociedad. Muchos han argumentado que el

principio de diferencia debería servir como un principio de distribución global de esta manera, y que los recursos y la actividad económica global en todas las sociedades deberían estar dirigidos al beneficio de los pueblos menos favorecidos del mundo.[17] Rawls rechaza la aplicación global del principio de diferencia; si bien se aplica mundialmente a cada sociedad en el mundo, dentro de una sociedad su alcance es limitado, extendiéndose sólo a los miembros de esa sociedad. Una razón en favor de esto (la discuto más adelante) es que, en ausencia de un Estado mundial y un sistema legal global, la aplicación global del principio de diferencia tiene poco sentido. Más aún, aplicar el principio de diferencia con alcance global es no entender su función en la especificación de las relaciones cooperativas especiales de *reciprocidad* que definen a un pueblo democrático. Los críticos pueden responder que, si no el principio de diferencia, entonces *algún otro* principio de distribución global debería aplicarse para distribuir equitativamente los recursos naturales y los productos de la industria. Es más difícil de defender el rechazo de Rawls de *cualquier* principio de distribución global. Aparentemente parece depender de consideraciones de equidad, pero también se relaciona en última instancia con su concepción de las condiciones de trasfondo necesarias para una sociedad democrática, la autonomía democrática y el bien esencial de los ciudadanos democráticos.

El problema con un principio de diferencia global

Frecuentemente se afirma que en aras de la coherencia el mismo Rawls debe aceptar la aplicación global del principio de diferencia. La razón más frecuentemente citada es que el argumento inicial de Rawls en favor del principio de diferencia y en contra del principio de eficiencia (en *TJ,* secc. 12) lo requiere; pues ahí él argumenta que en la distribución del ingreso y la riqueza las personas no deberían beneficiarse, o hacerse responsables de las ventajas o desventajas naturales o sociales con las que nacen. Pero si ello es así, argumentan los cosmopolitas, las personas no deberían tener ventaja o desventaja por el hecho accidental de haber nacido en un país rico o pobre. La aplicación social, en vez de global, del principio de diferencia obra una injusticia. El ingreso y la riqueza del mundo deberían distribuirse para beneficiar al máximo a los pueblos menos favorecidos del mundo, no a los menos favorecidos en cada sociedad particular.[18]

Al igual que el cosmopolitismo (fuerte) en general, esta objeción descuenta la centralidad de la cooperación social para la justicia social, política y económica. En el contexto de relaciones socialmente cooperativas con base en la reciprocidad y el respeto mutuo que sostiene Rawls los accidentales hechos sociales y naturales del nacimiento no deberían por sí mismos determinar las porciones distributivas dentro de una sociedad democrática. No deriva de esto que el hecho contingente de pertenecer a una sociedad (democrática) particular tampoco sea relevante para determinar las porciones distributivas. En la determinación de las

porciones distributivas la pertenencia es altamente relevante. Análogamente, el hecho de que una persona no haya nacido con talentos naturales o tan bella como sus hermanos no debería ser relevante para el cuidado y la atención que recibe dentro de su familia, mientras que el hecho contingente de que otro niño no haya nacido miembro de esa familia particular es altamente relevante para su posición y derechos dentro de esa familia (pues no tiene ningunos). Como vimos en el capítulo II, el principio de diferencia está diseñado para aplicarse a las relaciones cooperativas especiales que existen por virtud de las instituciones políticas, legales y económicas compartidas que constituyen la estructura básica de una sociedad democrática. No está diseñado para aplicarse a un nivel global, a las más fluidas e informes relaciones de colaboración entre los habitantes del mundo.

Lo que usualmente conciben los defensores de un principio de diferencia global es una *reasignación* de riqueza de las sociedades más ricas a las más pobres, periódicamente y quizá en pagos de sumas totales. El problema con este modelo de reasignación es que no es el principio de diferencia de Rawls. Vimos en el capítulo III que el principio de diferencia no se aplica simplemente para asignar sumas existentes de riqueza sin consideración de cómo o por quién son producidas y sus expectativas legítimas (*cf. TJ,* 71, 92-93). Éste no es su papel propio. Más bien se aplica directamente para estructurar instituciones legales y económicas básicas que permitan a los individuos ejercer control sobre la riqueza y otros recursos económicos. El punto crucial es que el *principio de diferencia* es un *principio político:* requiere la actuación y el juicio legislativo, judicial y ejecutivo para su aplicación, interpretación y puesta en vigor. No hay mano invisible que dé lugar a la miríada de complejidades de las instituciones sociales básicas de la propiedad, la ley contractual, los instrumentos comerciales, y así consecutivamente. Si es esencial el diseño *político* de estas y otras instituciones económicas y legales básicas para aplicar el principio de diferencia, y si se ha de dejar a la justicia puramente procesal las distribuciones a los individuos particulares una vez que se halla en su lugar este diseño de la estructura económica básica, entonces debe existir una autoridad política con jurisdicción legal, y agentes políticos que desempeñen estas funciones y ocupen estas posiciones. Así que, por añadidura a complejas prácticas económicas y a un sistema legal de propiedad, contratos, instrumentos comerciales, títulos, etc., el principio de diferencia requiere, para su aplicación, autoridad política con los poderes normales de los gobiernos.

No hay una autoridad política global que aplique el principio de diferencia; tampoco hay un sistema legal global o un sistema de propiedad global al cual *aplicárselo*. Así que un principio de diferencia global es doblemente endeble, sin actuación ni objeto —ninguna *persona legal* para instrumentarlo, y ningún *sistema legal* al cual sea aplicable—. En este sentido, uno puede ver por qué los abogados del principio de diferencia global podrían considerarlo un simple

principio de asignación. Pero su principio de asignación global no es un principio político que agentes políticos pueden aplicar para diseñar instituciones básicas o una estructura básica. Tal principio no es el principio de diferencia sino algo muy distinto.

Una manera de pensar en la aplicación global del principio de diferencia que podría preservar su papel político es que los gobiernos de muchos pueblos diferentes apliquen individualmente el principio a sus propias instituciones básicas, con miras a promover la posición del grupo menos aventajado en el mundo (no en sus propias sociedades). El problema práctico con esta sugerencia es que un pueblo solamente tiene el poder de configurar la estructura básica de su propia sociedad, y no el poder de configurar las instituciones básicas de otros pueblos. ¿Cómo puede un pueblo estructurar efectivamente sus propias instituciones para maximizar las perspectivas vitales de las personas menos aventajadas del mundo cuando carecen de control político sobre las políticas de otros pueblos o las perspectivas de vida de los menos favorecidos del mundo? Hay problemas de coordinación enormes con los gobiernos del mundo que aplican individualmente el principio de diferencia de este modo, especialmente dada la inhabilidad de cada sociedad para influir directamente en las prácticas y leyes de países en donde residen los menos favorecidos del mundo. Es muy poco probable que la aplicación del principio de diferencia individualmente al mundo en general mejore la posición de los más pobres más que si los gobiernos siguieran alguna otra política.

Una tercera opción es buscar aplicar el principio de diferencia no a las instituciones económicas de todos los pueblos a nivel mundial o al producto total de las economías de todo el mundo, sino solamente a instituciones globales (políticas de préstamo, acuerdos comerciales, etc.) y al producto marginal que resulta de la cooperación económica entre los pueblos. Por ejemplo (ya que se habla de globalización), los Estados Unidos actualmente exportan 11% de su producto e importan 13-14% de lo que consumen en bienes y servicios (de ahí nuestro actual déficit comercial).[19] El principio de diferencia podría entonces aplicarse para estructurar las políticas de comercio, con aranceles apropiados impuestos a las importaciones y exportaciones para beneficiar a los menos favorecidos del mundo. Tampoco es éste el principio de diferencia de Rawls, pues sólo se aplica a un número limitado de instituciones y no se extiende ampliamente para estructurar todas las instituciones económicas y relaciones de propiedad. Más aún, es debatible si o cuanto mejorará este restringido principio de diferencia la situación de los que se hallan peor en el mundo. Parece imponer un factor enormemente disuasivo sobre el comercio global y las importaciones y exportaciones de bienes y trabajo si la riqueza resultante tuviese que ser sometida primero a un principio de diferencia global y luego a uno interno. Como quiera que sea, este principio de diferencia fragmentado, como no se aplica más que a una porción marginal de la riqueza del mundo, abandona la posición

cosmopolita básica de que la justicia distributiva debería ser determinada globalmente y no nacionalmente.

Hay desemejanzas aún mayores entre el principio de diferencia interno de Rawls y un principio de diferencia global. Para empezar, los argumentos de Rawls en favor del principio de diferencia dependen de una idea robusta de cooperación social y reciprocidad entre los miembros de una sociedad *democrática*. "Igualdad democrática" y "democracia de propietarios"[20] son los términos que usa para el sistema económico estructurado por el principio de diferencia y la justa igualdad de oportunidades. La cooperación social y política no existe en el nivel global y es de lo más probable que nunca habrá de existir. Incluso si acordamos que debería haber alguna especie de principio de distribución global, ¿por qué debería ser el principio de diferencia? Fuera de los confines de una sociedad democrática los argumentos de reciprocidad de Rawls en favor del principio de diferencia (véase el capítulo III) no van de acuerdo cuando se consideran desde la perspectiva de una posición original global. Si no se puede depender del argumento de la reciprocidad democrática, ¿cuál podría ser entonces el argumento para un principio de diferencia global?

Lo que va todavía más al punto es que Rawls concibe el principio de diferencia como un instrumento para estructurar la propiedad y otras instituciones económicas con la finalidad de alentar una propiedad y control generalizados de los medios de producción (cuando se conjunta con la justa igualdad de oportunidades), ya sea en una "democracia de propietarios" o en una economía socialista liberal:

> la intención no es simplemente ayudar a aquellos que pierden posición debido al accidente o el infortunio (aunque eso debería hacerse), sino más bien poner a todos los ciudadanos en posición de manejar sus propios asuntos con base en un nivel apropiado de cooperación social y política. [...] Los menos favorecidos no son, si todo va bien, los desafortunados o carentes de suerte —objetos de nuestra caridad y compasión, mucho menos de nuestra piedad—, sino aquellos a quienes se les debe reciprocidad por motivos de justicia política entre aquellos que son ciudadanos libres e iguales como cualquier otro [*JF,* 139].

Al igual que J. S. Mill, Rawls creía que el que los trabajadores tuviesen como única opción real una relación laboral con empleadores capitalistas socavaba la libertad e independencia de los individuos, mellaba su carácter e imaginación, disminuía el respeto mutuo entre las clases de ingreso, y conducía a la eventual pérdida de respeto propio entre las personas trabajadoras. Por esta y otras razones, Rawls fue atraído a ideas como las de una "economía compartida" (en la que los trabajadores tenían propiedad parcial del capital privado), cooperativas de trabajadores, provisión pública de capital para alentar a los trabajadores a convertirse en agentes económicos independientes o empezar sus propios negocios, y otras medidas en favor de la amplia distribución del control de los medios de producción.[21]

Como no se aplica a ninguna estructura básica sustancial para configurar propiedad y otras relaciones económicas, y no está unido a un principio de la justa igualdad de oportunidades, el modelo de asignación de los cosmopolitas del principio de diferencia global puede hacer poco para promover estas metas. Esto no es negar que el principio de diferencia, cuando se aplica localmente, tenga un papel asignador (principalmente en la forma de pagos de ingreso suplementario para trabajadores que ganan demasiado poco en el mercado de trabajo para lograr la independencia económica) (*TJ,* 266). Pero el principio de diferencia *1)* no es un instrumento para aliviar la pobreza o el infortunio (aunque incidentalmente lo hace), y *2)* es su propósito ayudar a aquellos que tienen necesidades especiales o discapacidades, o *3)* compensar a los desafortunados debido a la mala suerte, las desigualdades naturales y otros aspectos incidentales. Cualquier número de principios, locales y globales, puede proporcionar un mínimo social o global decente y desempeñar el papel de *1)* aliviar la pobreza. El deber de Rawls de ayudar a satisfacer las necesidades básicas es ya suficiente para desempeñar ese papel.

Por lo que concierne al número *(2),* ayudar a aquellos con discapacidades o necesidades especiales en el caso doméstico, Rawls concibe otros principios que habrán de decidirse en la etapa legislativa para desempeñar este papel. Están basados en consideraciones de asistencia y ayuda mutua similares a las que se hallan detrás del deber global de ayudar (*cf.* los deberes naturales de ayuda mutua y respeto mutuo [TJ, secc. 19, 51]). Aquí la objeción frecuente —que Rawls define incorrectamente al menos aventajado y no toma en cuenta las necesidades de los discapacitados en su explicación de la justicia distributiva— concibe equivocadamente el papel del principio de diferencia en la estructuración de las relaciones de producción y los sistemas de propiedad entre ciudadanos democráticos libres e iguales. En pocas palabras, el principio de diferencia se enfoca inicialmente en el lado de la producción, no del consumo. Es debido al enfoque de Rawls en la cooperación social en la producción de riqueza entre miembros de una sociedad democrática, que es capaz de insistir en la reciprocidad en su distribución final, tal y como se especifica por el principio de diferencia. Como principio de reciprocidad, el principio de diferencia no es apropiado para tratar los problemas relacionados con la satisfacción de las necesidades especiales de las personas. Podríamos siempre gastar más en aquellos que se hallan especialmente discapacitados, y aplicar el principio de diferencia a sus circunstancias limitaría severamente, si no es que eliminaría, la porción que va a los económicamente menos favorecidos (en la actualidad, trabajadores sin entrenamiento que ganan el salario mínimo) que contribuyen a la producción.

Finalmente, con respecto al número *(3),* dice Rawls, "por supuesto que el principio de diferencia no es el principio de compensación y no exige que la sociedad trate de nivelar las desventajas como si se esperara que todos fueran a

competir sobre una base equitativa en la misma carrera" *(TJ,* 103). Rawls sugiere que el "igualitarismo de la suerte" por sí mismo, tomado como una concepción de la justicia distributiva, es improble, pues no toma en cuenta las relaciones de producción, las medidas necesarias para promover el bien común, o mejorar los estándares de vida en promedio o para los menos favorecidos. "Es muy probable que, como la mayoría de estos principios, sea sólo un principio *prima facie" (TJ, ibid.)*.

El punto general es entonces que Rawls no considera la justicia distributiva como un remedio; más bien transforma el asunto de una cuestión estrecha de asignación de un producto fijo de riqueza para propósitos paliativos para abordar un conjunto más grande de temas. "El principal problema de la justicia distributiva es la elección de un sistema social" *(TJ,* 257). En concordancia, "rechazamos la idea de la justicia distributiva como incompatible con la idea fundamental por la cual se organiza la justicia como equidad: la idea de sociedad como un sistema equitativo de cooperación social en el tiempo. *Se concibe a los ciudadanos cooperando para producir los recursos sociales sobre los cuales se hacen sus reclamos" (JF,* 50). La justicia distributiva es entonces convertida en parte de la gran pregunta acerca de cómo estructurar equitativamente las relaciones económicas y de propiedad entre agentes productivos socialmente cooperadores que se consideran a sí mismos como libres e iguales, donde cada uno pone su parte en la creación del producto social. Rawls con ello incorpora la cuestión de la justicia distributiva a la tradición de Mill y Marx, donde el foco primario está en cómo estructurar equitativamente las relaciones de producción y propiedad de modo que afirmen la libertad, igualdad, dignidad y respeto propio de agentes socialmente productivos. "Lo que los hombres quieren es un trabajo racional en libre asociación con otros, y estas asociaciones regularán sus relaciones con los demás en un marco de instituciones básicas justas" *(TJ,* 272). La concepción robusta de reciprocidad democrática implícita en el principio de diferencia responde a este tema general. El principio de diferencia no es una respuesta apropiada al problema de la pobreza global o a otros asuntos paliativos mencionados (responder a discapacidades y necesidades especiales, compensar el infortunio, etc.). Éstos son problemas específicos que habrán de abordarse en la teoría no ideal, con referencia a los deberes morales de asistencia, ayuda mutua, y así consecutivamente, y han de ser determinados por las deliberaciones democráticas de los ciudadanos, con base en su conocimiento de los recursos disponibles. Estos problemas paliativos de la teoría no ideal plantean asuntos separados de la cuestión de teoría ideal de determinar los patrones apropiados para las distribuciones justas entre ciudadanos democráticos socialmente productivos que son miembros cooperadores de una sociedad bien ordenada.

El rechazo de Rawls a un principio de justicia distributiva global

Muchas de las razones recién discutidas para no globalizar el principio de diferencia son también relevantes para explicar por qué Rawls rechaza cualquier principio de distribución global. Rawls argumenta que tenemos deberes de asistencia humanitaria hacia los pueblos apesadumbrados, pero esa justicia distributiva presupone la cooperación social. La justicia distributiva para Rawls tiene que ver principalmente con el diseño de *instituciones sociales básicas,* incluyendo el sistema legal de propiedad, contrato y otras condiciones legales para la producción económica, las transferencias y los intercambios, y el uso y el consumo. Las instituciones sociales básicas y las normas legales que posibilitan la producción, el intercambio, el uso y el consumo son *productos políticos,* uno de los temas primarios de la gobernanza política. No son meramente las políticas fiscales, la tributación, los bienes públicos y las políticas de bienestar las que están políticamente determinadas; más básicamente lo están las decisiones acerca de las muchas reglas de propiedad e instituciones económicas, incluido el control de los medios de producción, las que hacen que sean más generalmente posibles estas políticas, así como la cooperación económica y social. Un papel primario para un principio de justicia distributiva es proporcionar patrones para diseñar, evaluar y justificar públicamente las muchas instituciones legales y económicas que estructuran la vida cotidiana. Como estas instituciones básicas son sociales y políticas, se infiere para Rawls que la justicia distributiva también debería ser social y política. Si ello es así, entonces, en la ausencia de un Estado mundial, no puede haber una estructura básica global a la par con la estructura básica de la sociedad. Desde luego, no hay nada en las relaciones globales que sea mínimamente comparable con la estructura básica de instituciones políticas, legales y económicas, de propiedad u otro tipo. Esto es análogo a la importancia fundamental de la sociedad y la cooperación social para nuestra naturaleza y concepciones de nosotros mismos como personas. Hay cooperación global y hay instituciones globales,[22] pero éstas no son instituciones básicas. Más bien, los arreglos globales políticos, legales y económicos son instituciones y prácticas *secundarias:* son en buena medida el producto de acuerdos y tratados entre pueblos y sobreviven a la multiplicidad de instituciones sociales básicas que constituyen las estructuras básicas de muchas sociedades diferentes. Consecuentemente, la única estructura básica global que puede existir es también secundaria y superviviente: en el caso ideal no es más que “la estructura básica de la sociedad de los pueblos”, y sus principios regidores son los de la ley de los pueblos.

Los críticos de Rawls dependen frecuentemente del hecho de la burda desigualdad y pobreza del mundo para argumentar en favor del principio de distribución global.[23] La pobreza del mundo es ciertamente un problema de justicia, pues en buena medida se debe a la gran injusticia que actualmente existe en los gobiernos de muchos pueblos y en las relaciones económicas mundiales, incluyendo la explotación de recursos de los pueblos menos favorecidos. Pero, en

la explicación de Rawls, es una injusticia que ha de abordarse mediante el deber de ayudar, evitando la inequitativa explotación de un pueblo y de sus recursos por otras naciones y negocios internacionales, y requiriendo que los gobiernos corruptos respeten los derechos humanos, satisfagan las necesidades básicas y promuevan el bien de sus miembros. No se necesita un principio de distribución global para abordar el problema de la pobreza global severa, y desde luego que es un remedio inapropiado.[24] Pues la justicia distributiva se aplica entre pueblos, sean pobres o no. Incluso si todos los pueblos del mundo tuvieran un ingreso y la riqueza adecuados para permitir a sus miembros que prosigan su modo elegido de vida, los principios globales de justicia distributiva todavía se aplicarían. Esto sugiere que debe haber otro fundamento, distinto de la pobreza, en favor de principios globales de justicia distributiva.

Muchas aserciones de un principio de distribución global parecen estar basadas en una especie de igualitarismo que Rawls rechaza. Éste es el tipo de igualitarismo que dice que la igualdad (de recursos, o de bienestar, o quizá de capacidades) es buena por sí misma. Tomada estrictamente, la idea de que la igualdad de recursos es buena por sí misma implica que, incluso si las personas igualmente dotadas decidieran de forma voluntaria usar sus recursos en modos que crearan grandes desigualdades —suponga que usted ha ahorrado sus ganancias y que yo gasto las mías bebiendo vinos caros— hay consideraciones que hablan en favor de restaurar la distribución igualitaria —por ende transfiriéndome parte de sus ahorros para que pueda comprar vino aún más caro —. La mayoría de los igualitarios, comprensiblemente, no suscribe esta posición. Sostiene no que las distribuciones igualitarias sean *per se* intrínsecamente buenas, sino más bien las distribuciones igualitarias que sean el producto de las elecciones libres e informadas de las personas (bajo condiciones apropiadas). La posición igualitaria aquí es entonces una que busca igualar los productos de la fortuna —el así llamado "igualitarismo de la suerte"—. En tanto que los productos relevantes de la fortuna hayan sido igualados o neutralizados (por ejemplo, se ha compensado a las personas por el infortunio), entonces las desigualdades en recursos, bienestar, capacidades —cualquiera que sea el bien relevante— están justificadas, suponiendo que estén basadas en elecciones libres e informadas de las personas.

El igualitarismo de la suerte impulsa a muchos de los llamados cosmopolitas (aunque no a todos) en favor de un principio de distribución global. Vimos en el capítulo III que Rawls rechaza el igualitarismo de la suerte. La justicia no requiere que balanceemos o neutralicemos los productos de la fortuna bruta (sean los productos de las dotaciones sociales naturales o la mera mala suerte bruta). En vez de ello, la justicia social requiere que la sociedad use estas inevitables desigualdades de fortuna para beneficiar a todos, empezando por beneficiar al máximo a los miembros menos favorecidos de la sociedad.

Se ha objetado que no hay nada en la ley de los pueblos de Rawls que evite la

práctica actual de "las sociedades ricas y poderosas" de imponer un "orden económico global torcido que obstaculice el crecimiento económico de las sociedades pobres y debilite aún más su poder de negociación".[25] Esto es erróneo. Las prácticas de comercio y otras relaciones económicas entre sociedades existentes han de ser sometidas a prueba ante los principios que serían acordados en la posición original entre los representantes de los miembros de una sociedad de pueblos bien ordenados. Como los representantes tras el velo de ignorancia no conocen la riqueza relativa, los recursos, el poder y otros hechos acerca de sus sociedades, estos principios no estarían sesgados en contra de los pueblos menos ricos y menos poderosos, como supone la objeción. Más aún, Rawls claramente reconoce la injusticia de las relaciones económicas internacionales existentes. Si bien no lo dice directamente, presumiblemente reconocería que se deberían aplicar principios de transición para rectificar las injusticias actuales y pasadas, como en el caso de las injusticias sociales existentes, para producir una sociedad de pueblos bien ordenada. Por ejemplo, así como Rawls, para remediar generaciones de perniciosa discriminación racial, podría apoyar como medida provisional un trato preferencial a las minorías, aunque estrictamente hablando infringiría la justa igualdad de oportunidades como se practica en una sociedad bien ordenada, así también podría haber apoyado como medida temporal un principio de distribución global para rectificar la historia de explotación, expropiación y burda violación de los derechos humanos sufridos por los pueblos apesadumbrados alrededor del mundo.

Pero es importante que tal principio global fuera correctivo, no permanente. Pues, como sostiene Rawls, el problema con un principio de distribución global permanente es que en una sociedad de pueblos bien ordenada no habría un punto de corte para las transferencias de las naciones más aventajadas a las menos aventajadas, aun cuando a las menos aventajadas les estuviera yendo bien. Como un principio de distribución global se aplica continuamente a toda la riqueza sin un punto de corte, sería inequitativo, mantiene Rawls, para los pueblos políticamente independientes. Da dos ejemplos que suponen el caso ideal de sociedades bien ordenadas cuyos miembros razonables aceptan todos su concepción de justicia del bien común. El primer ejemplo es el de dos sociedades, *A* y *B,* que empiezan con la misma riqueza. La sociedad *A* ahorra e invierte sus recursos en la industrialización y con el tiempo se hace más rica, mientras que la sociedad *B* prefiere permanecer como una "sociedad más pastoral y ociosa" de medios modestos. Sería "inaceptable", dice Rawls, imponer impuestos a la riqueza en incremento de la sociedad más rica y redistribuirla en la nación más pobre. Pues la sociedad *B* y sus miembros renunciaron libremente a los beneficios de la industrialización para obtener los de una sociedad pastoral. El segundo ejemplo es paralelo pero supone una tasa más bien alta de crecimiento demográfico. La sociedad *A* adopta medidas de control demográfico para restringir una tasa de crecimiento alta y logra un crecimiento cero, mientras que

la sociedad *B,* por razones religiosas y culturales "libremente abrazadas por sus mujeres", no lo hace. (El ejemplo de Rawls aquí presupone "los elementos de justicia igualitaria para las mujeres como son requeridos por una sociedad bien ordenada", *LP,* 118.) Con el tiempo, el ingreso per cápita de la sociedad *A* que practica el control demográfico es más alto. Nuevamente, "parece inaceptable" imponer un impuesto a la riqueza de la nación más rica *A* para redistribuirlo en la nación más pobre *B* cuyos miembros libremente eligen mantener su población en niveles altos por razones religiosas *(LP,* 117-118).

Subyacente a cada uno de estos ejemplos se halla la suposición de que cada persona razonable en la sociedad *B* respalda libremente las políticas económicas y demográficas que conducen a un nivel de vida inferior. Sostener que, no obstante, aun así debería haber una redistribución de la riqueza de la sociedad *A* a la *B* va más allá del igualitarismo de la suerte a una posición que dice que las personas no deben de ser responsabilizadas de las consecuencias de sus elecciones. Ésta parece ser una posición difícil si no es que insostenible.

Finalmente, Rawls sostiene que el argumento de los cosmopolitas en favor de un principio de distribución global está fundamentado en una preocupación por "el bienestar de individuos y no la justicia de las sociedades". El rechazo de Rawls al asistencialismo es integral a su rechazo de un principio de distribución global. En el caso local, el fin de la justicia social no es el bienestar individual, sino la libertad e igualdad de los ciudadanos. De modo similar, en el caso internacional, el fin de la Ley de los Pueblos no es el bienestar total de un pueblo o de todos los pueblos. No es ni siquiera el bienestar de los individuos menos favorecidos. El fin último u "objetivo" de la ley de los pueblos es más bien la *autonomía política* —o "la libertad e igualdad de un pueblo como miembro de la sociedad de los pueblos bien ordenados"—. Para esto es esencial que una sociedad satisfaga las necesidades básicas de todos los miembros para que puedan participar en la vida social y política de su cultura. Esto, recuérdese, es la base del deber de ayudar. Aquí nuevamente, sin embargo, los cosmopolitas pueden objetar que, si no el bienestar, al menos la libertad y la igualdad de los *individuos*, y no de los pueblos, debería ser la meta de una explicación de la justicia internacional. Pero Rawls se enfoca en los pueblos más que en los individuos en el caso internacional debido a la prioridad que asigna a la cooperación social, la estructura básica de la sociedad, y el papel central que todas, la cooperación política, la cultura política y la autonomía política, desempeñan en su explicación de la justicia social.[26] Y este enfoque se debe precisamente a su preocupación con la libertad e igualdad de los individuos, la cual es el trasfondo a lo largo de *The Law of Peoples*. (Recuérdese nuevamente que su propósito es "elaborar los ideales y principios de una *política exterior* de un pueblo *liberal* justo" [*LP,* 10].) Pues una condición de la libertad e igualdad de los individuos, tal y como Rawls concibe estos valores democráticos básicos, es la *ciudadanía políticamente autónoma* dentro de la estructura básica de una sociedad democrática que ejerce

la autonomía política ("capaz de tomar sus propias decisiones", y "capaz de determinar la trayectoria de su propio futuro para sí misma") *(LP,* 118). Al final, el rechazo de Rawls a un principio de distribución global descansa no simplemente en la suposición de que la autonomía política de un pueblo es un bien, o que un pueblo debería ser económicamente autosuficiente (hablando relativamente) y no estar sujeto a la manipulación de fuerzas externas más allá de su control, o que puedan controlar su nivel de riqueza mediante ahorros, inversiones, control demográfico y otras medidas. También descansa sobre su concepción ideal de la libertad e igualdad de los ciudadanos democráticos, y las condiciones sociales y políticas que deben prevalecer si es que ha de realizarse ese ideal de la persona. El pensamiento de Rawls parece ser que un principio de distribución global pondría en riesgo (de hecho, si no es que en teoría) estas bases fundamentales para la justicia social y política entre personas libres e iguales, razonables y racionales.

Conclusión

Otros cosmopolitas están justamente preocupados de que el capitalismo global ha creado modos de eludir el control político de los gobiernos del mundo. Las corporaciones multinacionales se hallan en posición de requerir que los gobiernos extranjeros impongan demandas onerosas a sus ciudadanos (por ejemplo, requerir que paguen sus propias herramientas e instalaciones productivas) como condición para crear empleos en una nación extranjera. Hay un problema de justicia aquí —la explotación corporativa de pueblos en desventaja—, y en parte puede ser porque no hay una estructura global básica para tratarlo. Si los gobiernos individuales no pueden tratar este tipo de problemas regulando los tratos de sus corporaciones en el extranjero, y mediante tratados y organizaciones de comercio internacional (y no está claro por qué no podrían), entonces quizá es necesario hacer algunas adiciones a la ley de los pueblos de Rawls para tratar este y otros problemas. Rawls claramente deja margen para esto. Se halla implícito en el deber de permitir a los pueblos apesadumbrados que se vuelvan políticamente autónomos e independientes. También dice que los ocho principios de la ley de los pueblos no son una lista completa, y que es necesario hacer algunas adiciones *(LP,* 37). Pero los cosmopolitas buscan la solución errónea a este y otros problemas de explotación económica de los pueblos menos favorecidos. No es un problema que pueda abordarse, mucho menos resolverse, mediante un principio de distribución global que simplemente reasigne la riqueza de las naciones más ricas a los pueblos más pobres en las naciones en desarrollo y subdesarrolladas. Lo que se necesita son medidas que permitan a estos pueblos volverse políticamente autónomos y económicamente independientes, poniéndolos en control de su propio destino.

Finalmente, aunque Rawls dudaba de la factibilidad de un Estado mundial, no negó que la cooperación económica global podría desarrollar sus propias instituciones (como la Organización Mundial del Comercio), y que éstas podrían con el tiempo multiplicarse convirtiéndose en una red intrincada y compleja de instituciones relativamente independientes, con efectos difundidos sobre las perspectivas futuras de los pueblos. No pienso que nada de lo que él ha dicho descarte la propiedad de normas de justicia por añadidura a la ley de los pueblos que se apliquen a estas instituciones, si se volvieran lo suficientemente extendidas y generalizadas. Incluso podría haber un principio de distribución parcial como el discutido arriba, que reasigne una porción de las ganancias del comercio internacional, o un principio que reconozca una especie de "mínimo global" análogo al mínimo social liberal.[27] En ausencia de un bosquejo de cómo sería este marco institucional global, y del grado de cooperación que concibe, no tiene caso conjeturar qué principios podrían ser apropiados para el mismo. El punto es que Rawls no tiene que descartar la posibilidad de alguna especie de principio de distribución global que complemente el principio de diferencia local si se da el caso de una evolución de una red global compleja de instituciones económicas. No es una situación que Rawls haya abordado, pero estaría en conformidad con su concepción de las bases institucionales de la justicia distributiva.[28]

LECTURAS ADICIONALES

Beitz, Charles, "Rawls's Law of Peoples", *Ethics,* julio de 2000, pp. 669-696. (Reseña crítica de *The Law of Peoples* por uno de los principales críticos cosmopolitas de Rawls.)

Nagel, Thomas, "The Problem of Global Justice", *Philosophy and Public Affairs,* 33: 2, 2005, pp. 113-147. (Argumenta, al igual que Rawls, en favor de la prioridad de la justicia social sobre las exigencias de la justicia global.)

Pogge, Thomas, "An Egalitarian Law of Peoples", *Philosophy and Public Affairs,* 23: 3, verano de 1994. (Argumenta que los representantes de los pueblos en la posición original de Rawls elegirían un impuesto a los recursos globales para beneficiar a los pueblos más pobres.)

Conclusión

El legado y la influencia de Rawls

A diferencia de otros filósofos en esta serie, el legado e influencia de Rawls han sido de corta vida, pues murió recientemente, a finales de 2002, y sus obras principales fueron todas escritas durante los pasados 40 años. Su legado es todavía una obra en desarrollo. Claramente fue uno de los más importantes filósofos morales y políticos del siglo XX, si no es que el más importante, y será reconocido como tal en los siglos por venir. Desde luego, el siglo XX no fue un siglo marcado por grandes filósofos morales y políticos, y en este sentido es diferente de los siglos XVII (Hobbes, Leibniz y Locke), XVIII (Hume, Smith, Rousseau y Kant) y XIX (Hegel, Bentham, Mill, Marx, Sidgwick y Nietzsche). Pero Rawls es un filósofo formidable bajo cualquier parámetro,[1] y deberá tomarlo en cuenta cualquiera que aborde temas filosóficos de justicia de aquí en adelante.

Por lo que concierne a la influencia de Rawls en el pensamiento contemporáneo, fuera de la academia, es nula, pero esto era de esperarse dada la naturaleza de su trabajo y la atmósfera política actual. Los acontecimientos políticos desde la publicación de *Teoría de la justicia* han fluido en una corriente que va en la dirección opuesta a la señalada por ese libro. En la arena política, el legado de Adam Smith y los economistas utilitaristas clásicos, así como en algún grado Robert Nozick y el libertarismo, se hallan nuevamente en ascenso. El Partido Republicano de los Estados Unidos está guiado por el liberalismo clásico decimonónico, y aliado con un populismo religioso conservador alimentado por un movimiento evangélico politizado que reacciona en contra de la creciente secularización y liberalización en la cultura más amplia. Pero, sin importar los tiempos, es normal la carencia de influencia de Rawls o de cualesquiera otros filósofos sobre los sucesos contemporáneos. A juzgar por la lista en el párrafo precedente, parece que la obra de los filósofos en un siglo no se filtra hacia la conciencia moral y política de los pueblos (si es que lo hace) hasta al menos un siglo después. (De ello da testimonio la influencia indirecta de Locke sobre las

revoluciones del siglo XVIII, la influencia indirecta de Adam Smith y Rousseau, respectivamente, sobre el liberalismo clásico y las agitaciones democráticas y reformas sociales del siglo XIX, y la influencia directa de Marx sobre el comunismo del siglo XX.) Es infructuoso conjeturar si Rawls habrá de tener un legado político similar hacia finales del siglo en curso.

La influencia de Rawls en el pensamiento académico contemporáneo en torno a los temas que aborda es, desde luego, otro asunto. Su obra sigue siendo una influencia muy preponderante en los debates actuales sobre la justicia social, política e internacional, y una influencia principal también en la filosofía moral. Esto es patente sobre todo en las discusiones actuales acerca de la justicia global. Su posición es considerada como la principal defensa contemporánea de la posición liberal tradicional acerca de las relaciones entre las naciones. Es fácil ver por qué, pues, de sus ocho principios de la ley de los pueblos, el único que no es generalmente respaldado es el deber de ayudar a los pueblos apesadumbrados, e incluso ese deber recibiría aprobación de palabra por parte de los representantes de muchos pueblos contemporáneos. Debido a que sus principios para la ley de los pueblos no son muy originales, muchos encuentran decepcionante su último libro. Pero, como decía frecuentemente Rawls, parafraseando generosamente la crítica de Hume a la doctrina del contrato social de Locke, "hay poco que sea nuevo en filosofía, y lo que es nuevo es casi siempre erróneo". (O, como dijera Hume: "no es de esperarse que haya nuevos descubrimientos en estos temas".)

Lo que es genuinamente nuevo en *The Law of Peoples* de Rawls, y en su obra como un todo, no son tanto los principios de justicia social e internacional que propone (siendo el principio de diferencia una excepción principal aquí); es que enmarca los principios y posiciones tradicionales dentro de un nuevo escenario, ayudándonos a entender mejor estas posiciones y acerca de qué tratan, apreciar cuán poderosas son, y cómo se unen a otras posiciones morales y políticas que apoyamos o a las que nos sentimos atraídos (o, para algunos, quizá no). El papel de la filosofía moral y política no es tanto decirnos cómo vivir nuestras vidas u ordenar las instituciones sociales y políticas (así como no es el papel de la epistemología y la filosofía de la ciencia decir a los científicos cómo hacer ciencia o qué cuenta como conocimiento científico). Más bien, su papel es proporcionar nuevas maneras de entender tradiciones y principios morales y políticos añejos, y nuevas maneras de justificar y argumentar en favor (o en contra) de estas posiciones en términos que sean fáciles de entender para la conciencia moral y política contemporánea. Ésta es la principal contribución de Rawls, y será su principal legado. Desde el principio, la investigación sobre la naturaleza del razonamiento práctico y la posibilidad de la justificación moral estuvieron entre los temas guía de su filosofía moral y política. Buscó preservar una idea de justificación moral dentro de la filosofía, y defender una idea de la objetividad de los juicios morales una vez que los dualismos tradicionales que habían sustentado la filosofía moral por muchos siglos (analítico/sintético, verdad

necesaria *vs*. contingente, conocimiento a priori *vs*. a posteriori, etc.) habían sido atacados por los filósofos del siglo XX. Sus explicaciones del contractualismo, del equilibrio reflexivo de convicciones morales consideradas, la razón pública y la justificación pública, el constructivismo moral y político, el liberalismo político, y la razonabilidad *vs*. la racionalidad, fueron todas una parte integral de su esfuerzo sostenido por proporcionar una explicación de la justificación moral y la objetividad ante el naturalismo, cientificismo y escepticismo contemporáneos acerca de la validez del razonamiento práctico y moral y de la solidez de sus conclusiones.

Pero, más que esto, Rawls proporciona la principal explicación y justificación de la tradición liberal del pensamiento democrático. Políticamente, se vio a sí mismo argumentando dentro de la alta tradición liberal que brota de Kant y John Stuart Mill, la cual es decididamente democrática de un modo en que la tradición liberal clásica de Adam Smith, Jeremy Bentham y los economistas clásicos no lo es. A diferencia de Mill, no pensó que una revisión sustancial del utilitarismo podría proporcionar una defensa adecuada de los principios básicos de una democracia constitucional. Es aquí donde acude a Kant en busca de inspiración. Uno de los principales legados de Rawls será su recuperación y desarrollo de la filosofía moral y política kantiana. Sus conferencias sobre la filosofía moral de Kant se hallan entre las más penetrantes jamás escritas, e inspiró a una nueva generación de académicos dedicados a Kant. Explícitamente buscó, en la interpretación kantiana y el constructivismo kantiano, proporcionar contenido filosófico a las ideas de Kant de autonomía moral y de una razón que se da principios a sí misma. Se apoyó en el constructivismo para dar estructura a la idea de equilibrio reflexivo. Y mostró cómo una concepción de la persona como agente moral libre e igual puede hacerse integral a la filosofía moral y política y a la derivación de principios morales, incorporando esta concepción de la persona en la justificación de los principios de justicia liberales y democráticos.

Observaciones finales

Un tema recurrente en la obra de Rawls desde *Teoría de la justicia* es el de la posibilidad de una sociedad bien ordenada “perfectamente justa”. Una sociedad bien ordenada es central al contractualismo de Rawls, incluso más que la posición original. Pues en una sociedad bien ordenada los ciudadanos razonables y racionales, libres e iguales, están todos de acuerdo con una concepción de la justicia, y cada uno tiene un sentido efectivo de la justicia que provee una motivación adecuada para acatar regularmente los requerimientos de la justicia y regular acordemente las búsquedas propias. La unidad de acuerdo sobre la justicia entre personas libres e iguales con un compromiso con la justicia es el ideal nuclear de la tradición liberal y democrática del contrato social que brota de Locke, Rousseau y Kant. Buscando mostrar cómo es realmente posible una

sociedad bien ordenada y, al hacerlo, revisando y refinando su teoría y postulando una plétora de ideas que son necesarias para ese propósito, Rawls mantiene su contractualismo hasta el fin. Las ideas de razón pública, consenso traslapado, una concepción política independiente, la justificación pública, etc. —todas estas ideas que son parte del liberalismo político son también parte del contractualismo de Rawls, como la posición original—.

La explicación de una sociedad bien ordenada de Rawls cambió a lo largo de los años, debido más a la fuerza y requerimientos de sus propias ideas que a las críticas de otros. Hacia el fin de su carrera había llegado a ver que incluso entre personas completamente razonables y racionales, libres e iguales, no era realmente posible un acuerdo general sobre la justicia como equidad. Una de las principales razones es la dificultad de convencer a personas razonables de que el principio de diferencia es claramente la concepción más razonable de justicia distributiva. Hay otras explicaciones de cómo establecer el mínimo social en una sociedad democrática, que si bien no son igualmente razonables, son suficientemente razonables, que podrían adoptar personas razonables. Esta posibilidad no disminuyó la confianza de Rawls en que el principio de diferencia es el más razonable, pero disminuyó su confianza en la posibilidad realista de una sociedad bien ordenada de justicia como equidad. Llegó a creer que era más probable una sociedad en la que personas libres e iguales se ponen todas de acuerdo en los lineamientos básicos de una concepción políticamente liberal de la justicia que garantice el primer principio de justicia y su prioridad y un mínimo social adecuado decidido de varias maneras diferentes (además del principio de diferencia).

Finalmente, ¿por qué era tan importante para Rawls mostrar la posibilidad real de una sociedad justa y bien ordenada? Pienso que hay dos razones. Primeramente se halla su apego al ideal de una sociedad democrática, que quizá empezara con Rousseau, y que fuera desarrollada por Kant, y que fuera entonces influida por los idealistas alemanes, incluido Marx. Es el ideal de una sociedad en la que personas razonables y racionales conocen y respaldan plenamente las bases de sus relaciones sociales y políticas y no se hacen ilusiones acerca de ellas (CP, 326). Más aún, los principios e ideas, y las leyes que informan, que estructuran y regulan sus relaciones, no son impuestas por fuerzas naturales o circunstanciales que se hallen más allá del control de los ciudadanos, sino que pueden ser representadas como el producto del uso libre de su razón cuando se ejerce de modos que expresan de la mejor manera su naturaleza como personas libres e iguales, razonables y racionales. Éste es el ideal de la autonomía moral y política que Rawls tuvo que abandonar en *Liberalismo político,* pues se dio cuenta de que tal sociedad no es factible bajo las cargas del juicio y el hecho de pluralismo razonable. El ideal de una sociedad democrática se redefine entonces en términos de la autonomía política de ciudadanos libres e iguales que se ponen de acuerdo por diferentes razones en una concepción liberal de la justicia en un

consenso traslapado, cada uno con base en su concepción integral.

Esto sugiere una segunda razón por la que Rawls continuó enfocándose en la posibilidad de una sociedad bien ordenada. El párrafo final de la última obra escrita de Rawls, *The Law of Peoples,* indica la importancia continuada de la idea de una sociedad bien ordenada, tanto domésticamente como entre las muchas sociedades y pueblos del mundo:

> si una sociedad de pueblos razonablemente justa [y una sociedad bien ordenada] cuyos miembros subordinan su poder a metas razonables no es posible, y si los seres humanos son en buena medida amorales, si no es que incurablemente cínicos y centrados en sí mismos, uno podría preguntarse, con Kant, si vale la pena que los seres humanos vivan sobre la tierra [LP, 128].

Incluso si no es posible una sociedad de personas moralmente autónomas, aun así es importante mostrar que la justicia es congruente con la naturaleza humana, y que una sociedad razonablemente justa, si no "perfectamente justa", se halla dentro del alcance humano. Éste es quizá el principal legado filosófico de la obra vital de Rawls.

Glosario

autonomía (TJ, secc. 78): idea usada inicialmente en la interpretación kantiana en *Teoría de la justicia*; implica actuar a partir de principios morales que se da la razón a sí misma en la posición original, cuando estos principios son considerados como construidos a partir de y dando expresión a los poderes morales de actuación que constituyen nuestra naturaleza como seres morales racionales libres e iguales. En *Liberalismo político,* Rawls usa el término "plena autonomía" para significar la actuación razonable y racional a partir de principios políticos de justicia que los ciudadanos se darían a sí mismos si estuviesen equitativamente representados como personas libres e iguales *(PL,* 77). Entonces los juicios y las acciones de los ciudadanos (acerca de las leyes, las políticas públicas, etc.) estarían determinados por (o al menos serían compatibles con) razones públicas, congruentes con su posición e intereses como ciudadanos libres e iguales. Véase *autonomía política*.

autonomía constitutiva: es la tesis kantiana de que los principios morales se constituyen a partir de la razón práctica misma, y no tienen orígenes independientes de ella. El constructivismo de Kant y el kantiano afirman la autonomía constitutiva de la razón práctica. Contrástese con *constructivismo político* y *autonomía doctrinal.*

autonomía doctrinal (PL, III, secc. 1): una concepción política de la justicia es doctrinalmente autónoma cuando puede representarse como construida sobre la base de valores e ideas democráticos y valores políticos de la razón pública. Puede entonces considerarse independiente de doctrinas integrales morales, filosóficas y religiosas. La autonomía doctrinal es, no obstante, compatible con una concepción de la justicia que tenga sus fundamentos reales (si es que los hay) en una o más doctrinas integrales. Contrástese con *autonomía constitutiva;* véase *constructivismo político*.

autonomía política: es la independencia legal y la integridad garantizada de los ciudadanos (o de los pueblos), que comparten con igualdad con otros ciudadanos en el ejercicio del poder político. Véase también *autonomía, autonomía doctrinal, concepción política, constructivismo político, razón pública*.

base pública de la justificación (*PL,* 34-35, 110-111): es requisito de una concepción política de la justicia en una sociedad democrática proporcionar una base pública para la deliberación, el argumento, la justificación y el acuerdo sobre la constitución y sus leyes. Que las leyes sean

públicamente justificables ante los ciudadanos es una condición del respeto mutuo y de su autonomía política plena.

bien, teoría completa del: es la explicación del bien de una persona que construye Rawls *(TJ,* parte III) después de derivar los principios de la justicia; a diferencia de la teoría específica, incorpora la idea de las metas finales que vale la pena perseguir en aras de sí mismas. Los argumentos en favor de la congruencia (secc. 86) y la unión social (secc. 79) son parte de la teoría completa: muestra cómo la justicia y la comunidad (tal y como es definida por la justicia como equidad) pueden ser bienes intrínsecos para cada persona en una sociedad bien ordenada. La teoría completa también incluye una explicación de las virtudes morales y del valor moral que abarca el concepto de una buena persona *(TJ,* secc. 66).

bien, teoría específica del: explicación de la bondad como racionalidad que es presupuesta en la posición original y en el argumento en favor de la estabilidad de la justicia como equidad. El bien de una persona es formalmente (específicamente) definido como el plan racional de vida que elegiría bajo condiciones de racionalidad deliberativa, después de tomar en cuenta el principio aristotélico y (Rawls agrega subsecuentemente a *TJ)* los poderes morales. La explicación de los bienes sociales primarios está basada en la teoría específica. Es llamada "específica" porque, si bien es complicada, no propone bienes particulares cuya prosecución en aras de sí mismos sea algo racional.

bienes sociales primarios (TJ, secc. 15; *CP,* cap. 17): son los bienes para cuya distribución han sido diseñados los principios de justicia y que sirven como una base de comparación y medida del nivel de bienestar de los individuos para propósitos de justicia. Incluyen derechos y libertades, poderes, oportunidades y posiciones públicas, ingreso, riqueza, y las bases del respeto propio. Por "poderes" Rawls quiere decir las habilidades institucionales y prerrogativas correspondientes a los oficios y posiciones en la sociedad. Rawls sostiene que éstos son medios de todo tipo que es racional que quieran las personas que se consideran a sí mismas libres e iguales, cualquiera que sea su concepción del bien. En obras posteriores argumenta que son necesarios para realizar los intereses fundamentales de los ciudadanos en el ejercicio de sus poderes morales y proseguir sus planes de vida racionales.

cargas del juicio (PL, II, secc. 2): la causa principal del pluralismo razonable. Éstas son los hechos, distintos de los conflictos de interés, que conducen incluso a personas razonables y racionales a tener juicios diferentes acerca de los asuntos filosóficos, morales y religiosos. Incluyen (entre otras cosas) la complejidad de la evidencia; la asignación de diferentes ponderaciones a consideraciones que se ha acordado que son relevantes; variedad de conceptos e interpretaciones diferentes de ellos; diferentes modos de evaluar la evidencia debido a diferentes experiencias; complejidad de consideraciones normativas de fuerzas diferentes en ambos lados de los asuntos; pluralismo de valores y el hecho de que muchas decisiones difíciles pueden parecer no tener respuesta.

circunstancias de justicia (TJ, secc. 22): son las condiciones normales bajo las cuales la cooperación humana es tanto posible como necesaria. La idea se deriva de Hume. La sociedad supone cooperación e intereses comunes pero también está marcada por un conflicto de intereses debido a dos hechos generales. Primeramente, sus miembros tienen diferentes metas y apegos, y frecuentemente concepciones religiosas y filosóficas diferentes, que constituyen sus concepciones del bien (las circunstancias objetivas de la justicia). Segundo, individuos de poderes a grandes rasgos similares viven en el mismo territorio, y hay una escasez moderada de recursos naturales y

de otro tipo; mientras que los recursos son adecuados para satisfacer las necesidades básicas de todos, no son suficientes para satisfacer los deseos de cada uno (las circunstancias objetivas de la justicia). Se necesitan principios de justicia para dividir los beneficios y cargas de la cooperación social.

concepción de la justicia del bien común: en la ley de los pueblos, es una característica de las sociedades jerárquicas decentes que están gobernadas por ésta, y con ello buscan promover una concepción del bien de todos los miembros de la sociedad. Como estas sociedades son no liberales, sus concepciones de la justicia no incorporan la libertad y la igualdad en el bien común.

concepción política de la justicia (Liberalismo político): es una concepción "independiente" de doctrinas integrales religiosas, filosóficas y morales que está diseñada para proporcionar una base a la justificación pública entre ciudadanos democráticos. Solamente una concepción política, sostiene Rawls, es razonablemente aceptable y puede lograr un consenso traslapado entre personas libres e iguales que tienen diferentes concepciones morales implícitas en sus doctrinas integrales.

concepciones mixtas de la justicia (TJ, secc. 49): son concepciones liberales que aceptan el primer principio de la justicia y la prioridad de las libertades básicas igualitarias, pero que sustituyen el segundo principio con un número de diversas explicaciones de la justicia distributiva, incluyendo el principio de utilidad promedio, o la utilidad promedio restringida por un mínimo social, o alguna otra posición consecuencialista o intuicionista acerca de la justicia distributiva. Rawls argumenta, sobre bases de reciprocidad, que la justicia como equidad y el principio de diferencia serían elegidos en la posición original sobre concepciones mixtas con base en que satisfacen mejor las condiciones de reciprocidad.

congruencia de lo correcto y lo bueno: es el argumento de Rawls en *TJ* en favor de la estabilidad de la justicia como equidad. Busca mostrar que es racional que las personas ejerciten su sentido de la justicia por sí mismas y que hagan a la justicia supremamente reguladora de sus planes de vida racionales en una sociedad bien ordenada de justicia como equidad. Por ende, bajo aquellas circunstancias, hacer lo que la justicia requiere es parte del bien de cada persona. Los dos argumentos principales en favor de la congruencia provienen de la idea de unión social *(TJ,* secc. 79) y la interpretación kantiana *(TJ,* seccs. 40, 86).

consenso traslapado (PL, IV): es el consenso de doctrinas integrales razonables en una sociedad bien ordenada sobre una concepción liberal de la justicia. Vale cuando todas las doctrinas razonables suscriben una concepción política liberal de la justicia, cada una desde su propio punto de vista y por sus propias razones integrales. La principal razón para la estabilidad de una sociedad bien ordenada.

constructivismo en ética (CP, cap. 17; *PL,* III): una posición metaética acerca de la corrección o verdad de los juicios morales, o éticos de otro tipo. Los juicios morales y éticos de otro tipo son correctos o verdaderos cuando se conforman a principios que son "construidos" a partir de un procedimiento objetivo de deliberación que incorpora todos los requerimientos relevantes de la razón práctica. La objetividad del juicio proporciona en última instancia el criterio para la verdad moral. Contrástese con el realismo moral, el cual dice que los principios morales verdaderos existen con anterioridad al razonamiento práctico y son independientes de él, y que los juicios objetivos son aquellos que representan hechos morales relevantes. Para el constructivismo no hay hechos morales independientes del razonamiento correcto.

constructivismo kantiano (CP, cap. 17): es el desarrollo de la interpretación kantiana. Pretende mostrar cómo se pueden "construir" principios de justicia con base en una concepción de las personas morales como libres e iguales, razonables y racionales, y un "procedimiento de construcción" que representa estas y otras características fundamentales de las personas morales y una sociedad bien ordenada. El constructivismo kantiano es el intento de Rawls de dotar de contenido la idea de autonomía moral de Kant como la razón dándose principios a sí misma a partir de sus propios recursos. Es una etapa de transición en el desarrollo del liberalismo político y el constructivismo político.

constructivismo político: es el aspecto de una concepción política independiente; es la justificación de principios políticos de justicia en términos de ideas y convicciones políticas implícitas en una cultura democrática y compartida por ciudadanos libres iguales democráticos con diferentes doctrinas integrales. Los principios son "construidos" con base en un "procedimiento de construcción" (por ejemplo, la posición original) que encarna y representa ideas políticas y razones públicas compartidas por ciudadanos democráticos. Es necesario para la autonomía doctrinal y la objetividad política de una concepción política liberal de la justicia y, con ella, sostiene Rawls, para la autonomía política de los ciudadanos. Entonces los principios de justicia son justificables solamente por razones que todos aceptan en su capacidad como ciudadanos. Véase *autonomía doctrinal*, *autonomía política*, *concepción política*.

cooperación social (PL, I, secc. 3): Rawls considera la sociedad como un sistema equitativo de cooperación social. Distinta de la actividad eficientemente coordinada, la cooperación social aporta una explicación de la ventaja racional de cada persona, y una explicación de los términos equitativos o razonables de cooperación. El papel de los principios de justicia es determinar los términos equitativos de la cooperación social.

correcto, concepto de lo: es uno de los principales conceptos de la ética, junto con el bien y el valor moral. Rawls sigue a Kant al argumentar que los principios de lo correcto, incluyendo la justicia, no han de ser definidos o especificados como instrumentales para el bien, sino que son independientemente especificables en términos contractualistas de acuerdo entre personas razonables y racionales que se hallan equitativamente ubicadas; llama a esto "corrección como equidad".

deber de ayudar (PL, secc. 15): es un deber de la justicia debido a que las sociedades apesadumbradas carecen de la cultura política para ser bien ordenadas y políticamente autónomas. Otros pueblos tienen el deber de proporcionar recursos que permitan a las sociedades apesadumbradas satisfacer las necesidades básicas de sus miembros y volverse bien ordenadas. No es un deber de la justicia distributiva, puesto que tiene un punto límite una vez que se alcanza su meta de la autonomía política. *deber de civilidad:* es un deber moral (no liberal) de los ciudadanos y los funcionarios políticos de ser capaces de justificar a otros ciudadanos las leyes y las políticas que propugnan en términos de los valores políticos de la razón pública *(PL,* 208). Rawls dice que el deber sólo se aplica cuando se hallan en juego elementos constitucionales esenciales y asuntos de justicia básica.

deberes naturales (TJ, seccs. 19, 51): en la justicia como equidad, los deberes de los individuos debidos a las personas como tales, sin consideración de relaciones sociales o legales con ellas. Entre los deberes naturales acordados en la posición original se hallan deberes positivos, respeto mutuo y ayuda mutua, el deber de acatar y promover la justicia, y los deberes negativos de no lastimar o

dañar al inocente.

derechos humanos (LP, secc. 10): son los derechos debidos a los seres humanos como tales, y que imponen deberes a todos los pueblos, sus gobiernos y a todos los individuos. Incluyen un derecho a la vida (incorporan seguridad y medio de subsistencia); a la libertad (libertad respecto de servidumbre forzada y libertad de conciencia); a poseer propiedad personal, y a la igualdad formal *(LP,* 65). Un papel de la idea de derechos humanos dentro de *The Law of Peoples* es que restringe las razones justificadoras para la guerra y su conducción (la guerra solamente se puede librar para proteger los derechos humanos), y especifica los límites a la autonomía interna de un gobierno (ningún gobierno puede violar los derechos humanos y reclamar autoridad para gobernar).

doctrina de la guerra justa (TJ, seccs. 13-14): son seis principios que son parte de la teoría no ideal en *The Law of Peoples.* Una guerra justa es la que se pelea en defensa propia o en defensa de otros pueblos, en contra de agresiones de los Estados bandidos. Su meta es una paz justa y duradera entre los pueblos bien ordenados. En la conducción de la guerra han de respetarse los derechos humanos de los civiles y los soldados, no han de ponerse como objetivo los enemigos no combatientes, y se deben adoptar precauciones para protegerlos de cualquier daño. Por esta razón, Rawls condena el bombardeo dirigido a las poblaciones civiles japonesas y alemanas en la segunda Guerra Mundial como graves injusticias.

doctrinas integrales razonables (LP, II, secc. 3): son doctrinas que *1)* cubren los principales aspectos filosóficos, morales y religiosos de la vida humana de una manera constante y coherente; *2)* indican qué valores son especialmente importantes y cómo balancearlos cuando entran en conflicto, y *3)* pertenecen a una tradición de pensamiento que evoluciona lentamente a la luz de lo que ve como razones buenas y suficientes. Personas razonables pueden afirmar diferentes doctrinas razonables; en una sociedad bien ordenada con un consenso traslapado todas las doctrinas razonables afirman una concepción liberal de la justicia.

dominio de lo político: es una idea básica del liberalismo político; es la relación de personas dentro de la estructura básica de la sociedad y siempre implica el poder coercitivo, el cual en una democracia constitucional siempre es un poder público, el poder de los ciudadanos libres e iguales como un cuerpo colectivo. El dominio político es distinto del asociativo, el cual es voluntario, y del personal y familiar, los cuales son afectivos en modos que el político no lo es. Una concepción política de la justicia está diseñada para el dominio político y está limitada a su aplicación en el mismo.

eficiencia, principio de (de Pareto) (TJ, secc. 12): es un principio de justicia distributiva que Rawls contrasta con el principio de diferencia. Lo asocia con el liberalismo clásico y la "igualdad liberal"; es una interpretación del requerimiento contractualista de que las instituciones existen para el provecho de todos. Una distribución eficiente es aquella en la que no es posible encontrar intercambios beneficiosos adicionales; por lo tanto nadie puede ser mejorado sin que alguien sea empeorado. Un arreglo de derechos y deberes en la estructura básica es eficiente cuando es imposible cambiar las reglas para elevar las expectativas de cualquier persona representativa sin disminuir las expectativas de otra. Se piensa que las distribuciones de mercado de ingresos y riqueza se aproximan a este principio mejor que cualquier otro sistema económico. Rawls argumenta que las demandas de eficiencia deben ser subordinadas a los requerimientos del segundo principio de justicia.

elementos constitucionales esenciales y asuntos de justicia básica (PL, VI, secc. 5): definen los tipos de

asuntos políticos que han de ser decididos de acuerdo con los valores políticos de la razón pública. Los elementos constitucionales esenciales incluyen cuestiones de derechos básicos y libertades, así como poderes constitucionales y procedimientos de gobierno. La justicia básica incluye asuntos relacionados con la justa igualdad de oportunidad, el mínimo social y otros medios, útiles para cualquier propósito, para ejercer efectivamente las libertades básicas y las oportunidades equitativas.

equidad, principio de (TJ, seccs. 18, 52): es un principio de conducta para los individuos acordado en la posición original. Proporciona la base para las obligaciones de los individuos de mantener sus promesas y compromisos, y en general hacer lo que les corresponde para mantener instituciones sociales justas. Rawls apeló a una idea similar anteriormente, llamada "el deber del juego limpio", para argumentar en favor de las obligaciones políticas de obedecer la ley y guardar lealtad a una constitución política de la que uno se beneficia. Viene a ocupar una posición de menor importancia en obras posteriores, empezando con *TJ,* en las que Rawls fundamenta la mayoría de las obligaciones políticas directamente en el deber natural de justicia.

estabilidad (de la cooperación social y de una concepción de la justicia): la cooperación social es estable cuando sus reglas son regularmente acatadas y voluntariamente se actúa conforme a ellas, y cuando existen fuerzas estabilizadoras ante las infracciones que evitan ulteriores violaciones y tienden a restaurar el arreglo. Rawls se ocupa en *TJ,* parte III, de la estabilidad de una concepción de la justicia y una sociedad justa y bien ordenada que la incorpore, que dependa de que los miembros tengan un *sentido de la justicia* efectivo. Una concepción de la justicia es más estable que otra si el sentido de justicia que genera es más fuerte, y es más probable que anule las inclinaciones perturbadoras y las tentaciones para la injusticia.

estructura básica de la sociedad (TJ, secc. 2): es el diseño de las instituciones sociales y políticas básicas que estructuran la vida cotidiana y las decisiones y acciones de los individuos, que distribuyen derechos y deberes fundamentales, y que determinan la división de las ventajas de la cooperación social. Rawls dice que, como ha tenido una influencia tan profunda en quiénes somos y nuestras perspectivas de vida, y es necesaria para la justicia de trasfondo, la estructura básica de la sociedad es el "primer sujeto" de la justicia: los principios de justicia se aplican directamente para estructurar sus instituciones básicas. Las instituciones sociales que constituyen la estructura básica son la constitución política; el sistema legal de juicios, propiedad y contratos; el sistema de mercados y la regulación de las relaciones económicas, y la familia. Véase *justicia de trasfondo*.

familia, institución de la (*PL,* 156-164; *JF,* secc. 50): es una institución social básica que forma parte de la estructura básica de la sociedad. Se necesita alguna forma de familia para mantener la cooperación social para que los niños sean nutridos, educados y la sociedad pueda perpetuarse de una generación a la siguiente. Los principios de justicia se aplican a la familia pero no dentro de ella; restringen formas permisibles de vida familiar, pero no los principios de justicia local que los padres deben observar al criar a los niños.

igualdad, base de la (TJ, secc. 77): es el fundamento para tratar a las personas como iguales y darles la debida consideración moral, justicia igualitaria y respeto mutuo. Rawls sostiene que la base de la igualdad consiste en tener los poderes de la personalidad moral —capacidad para un sentido de la justicia y para una concepción racional del bien—. Los poderes morales son suficientes —Rawls no dice que sean necesarios— para la justicia igualitaria.

igualdad formal de oportunidades (TJ, secc. 12): es el requerimiento de que no haya impedimentos legales para que las personas estudien cualquier carrera u ocupen cualquier posición educativa o pública, sin importar su raza, género, religión, u otras características descalificadoras irrelevantes. Llamada "carreras abiertas a los talentos" por Adam Smith y los liberales clásicos. Contrasta con la justa igualdad de oportunidades, la cual requiere más.

independencia de la teoría moral (CP, cap. 15): la tesis de Rawls de que la teoría moral no es derivada de otras áreas de la filosofía, sino que es independiente de ellas, incluyendo la metafísica, la epistemología y la filosofía del lenguaje. La idea se parece a la tesis de Kant de la "prioridad de la razón práctica".

instituciones (TJ, secc. 10): es el término de Rawls para sistemas de reglas que constituyen prácticas sociales y políticas, incluyendo "juegos y rituales, juicios y parlamentos, mercados y sistemas de propiedad" *(TJ,* 39-40). Los principios de justicia se aplican a las instituciones sociales básicas. Véase *estructura básica de la sociedad.*

interpretación kantiana de la justicia como equidad (TJ, secc. 40): es una interpretación de la justicia como equidad que depende de la concepción kantiana de personalidad moral, y que interpreta los principios de la justicia como una expresión de los poderes morales de actuación y razonamiento práctico. Desempeña un papel central en el argumento de la congruencia, y proporciona posteriormente la base del constructivismo kantiano.

intuicionismo (TJ, secc. 7): es una amplia categoría de teorías morales que consisten, primero, en una pluralidad de principios básicos que pueden entrar en conflicto entre ellos y dar directivas contrarias, y segundo, que no incluyen reglas de prioridad para principios u otros métodos explícitos para ponderar principios cuando entran en conflicto. Entonces un equilibrio ha de encontrarse por medio de la intuición, haciendo aparentemente lo más cercanamente correcto.

jerarquía de consulta decente (LP, secc. 9): el cuerpo legislador y gobernante de una sociedad jerárquica decente. Debe consultar con los representantes de todos los grupos en una sociedad en la que cada miembro pertenece a un grupo representado, y cualquier decisión política importante ha de justificarse públicamente de acuerdo con una concepción de la justicia del bien común de un pueblo decente. Rawls toma la idea del cuerpo gobernante no democrático descrito en la parte III de la *Filosofía del derecho* de Hegel.

justa igualdad de oportunidades (TJ, seccs. 12, 14): es la segunda parte del segundo principio de justicia. Requiere que cualesquiera desigualdades en los bienes sociales primarios permitidas bajo el principio de diferencia se abran a todos en condiciones de justa igualdad de oportunidades. Rawls ve que es crucial para la justicia distributiva y el principio de diferencia que las personas con talentos naturales similares y motivaciones similares tengan la oportunidad equitativa de competir por poderes, puestos públicos y otros beneficios sociales. Requiere principalmente (además de la igualdad formal de oportunidad o la no discriminación por razones de raza, género religión, etc.) oportunidades educativas iguales, un derecho al cuidado médico básico para todos los ciudadanos y limitaciones gubernamentales a las concentraciones de riqueza cuando tienden a socavar la justa igualdad de oportunidades.

justicia como equidad: es el nombre que Rawls da a su concepción de la justicia, incluyendo los dos principios de justicia, los deberes naturales, el principio de equidad, el principio de los ahorros justos, y su justificación a partir de la posición original. El término se deriva de la idea de que los

principios equitativos de justicia deberían resultar de una situación de elección inicial equitativa que incorpora todas las razones morales y prácticas relevantes —se presume que la equidad de la situación inicial es transferida a los principios allí elegidos—.

justicia de trasfondo (PL, VII, secc. 4): es la justicia de las leyes y las instituciones sociales y políticas que proporcionan condiciones de trasfondo y restricciones a las decisiones y acciones de las personas. Rawls sostiene que, en ausencia de una justicia de trasfondo, una serie de transacciones equitativas entre personas puede, no obstante, resultar en inequidad o injusticia (por ejemplo, en la formación de monopolios, o en burdas desigualdades en la distribución del ingreso y la riqueza). El propósito de aplicar los principios de la justicia primeramente a la estructura básica es mantener la justicia de trasfondo de instituciones básicas. Véase *estructura básica de la sociedad.*

justicia puramente procesal: es la idea de que los resultados de ciertos procedimientos equitativos, cuando se cumple plenamente con ellos, son necesariamente justos. Un ejemplo es una lotería equitativa. No hay un criterio independiente para medir la equidad de sus resultados, independientemente de que satisfagan el procedimiento mismo. Compárese con la justicia procesal imperfecta, donde existe un criterio independiente y es probable que el resultado de procedimientos equitativos (por ejemplo, juicios equitativos con jurado) sea justo en tanto que los procedimientos satisfagan o se aproximen a ese criterio independiente. Rawls dice que un sistema económico cuyas reglas satisfacen completamente la justicia como equidad exhibe justicia puramente procesal; una vez que las reglas del sistema se satisfacen, los individuos tienen derecho a todo lo que reciben y las resultantes distribuciones de ingreso y riqueza son justas.

legitimidad, principio liberal de: es el requerimiento en *Liberalismo político* de que los ciudadanos y los funcionarios gubernamentales ejerzan el poder político sólo de acuerdo con una constitución, cuyos elementos esenciales puede razonablemente esperarse que todos los ciudadanos respalden a la luz de principios e ideales que les resultan aceptables como ciudadanos razonables y racionales. Proporciona la base para un deber de civilidad, para poder justificar leyes que afectan los asuntos fundamentales de la justicia en términos de los valores políticos de la razón pública *(PL,* 137, 217, 427-429).

legitimidad política: véase *legitimidad, principio liberal de.*

ley de los pueblos: es la explicación de Rawls de la justicia internacional, presentada en su libro final, *The Law of Peoples.* Considerado como parte del liberalismo político, su papel es guiar la política exterior de las sociedades liberales. Ocho principios fundamentales constituyen la teoría ideal de la ley de los pueblos *(LP,* secc. 4). La doctrina de la guerra justa *(LP,* seccs. 13-14) y el deber de ayudar a los pueblos apesadumbrados *(LP,* secc. 15) son parte de esta teoría no ideal.

liberalismo integral: es el liberalismo como una doctrina moral (distinguida de una política) que incluye una concepción de la justicia, y que afirma la autonomía (o individualidad) como un bien humano intrínseco que ha de ser promovido mediante instituciones de justicia. No puede servir como una concepción política razonablemente aceptable a los ciudadanos libres e iguales. Es ilustrada por los liberalismos de Kant, Mill, Rawls en *TJ,* Dworkin, Raz y otros.

liberalismo político: es una forma de liberalismo que supone el pluralismo (razonable) de concepciones morales, filosóficas y religiosas, y que busca un acuerdo general entre ciudadanos sobre una concepción liberal política de la justicia que pueda servir como base pública de justificación entre ellos. Es el intento de Rawls en sus obras posteriores de mostrar que es realmente posible una

sociedad justa en la que ciudadanos razonables aceptan todos una concepción liberal de la justicia sobre la base de valores morales implícitos en una cultura democrática, aun cuando afirmen muchas doctrinas "integrales" diferentes.

libertades básicas (PL, VIII): son las libertades igualitarias protegidas por el primer principio de justicia: libertad de conciencia y libertad de pensamiento; libertad de asociación; las libertades políticas; los derechos y libertades que constituyen la libertad de la persona (incluyendo el derecho a poseer propiedad personal), y los derechos y libertades del imperio de la ley. Rawls justifica esta lista argumentando que estas libertades son especialmente necesarias para ejercitar y desarrollar los poderes morales y perseguir un amplio rango de concepciones razonables del bien. Por esta razón los derechos de los individuos a poseer y controlar los medios de producción no son libertades básicas sino que están condicionados al segundo principio de la justicia, y los derechos libertarios a la acumulación ilimitada, el uso irrestricto de la propiedad y la absoluta libertad de contrato económico no son libertades protegidas en absoluto.

papel social de una concepción moral (CP, cap. 17): además de su papel práctico para guiar la conducta de las personas y las instituciones, una concepción moral tiene el papel social de proporcionar una base para la justificación pública, incluyendo los argumentos y la crítica morales, entre personas libres e iguales que se espera acaten sus términos. Esto limita las concepciones morales que pueden gobernar la conducta de las personas pues, para que desempeñe un papel social, una concepción moral debe ser generalmente aceptable para ellos. Véase *publicidad.*

participación política igualitaria, principio de (TJ, seccs. 36-37): es un requerimiento del primer principio de justicia que los ciudadanos tengan libertades políticas igualitarias, incluyendo el derecho a votar y a ocupar puestos públicos, a formar y a unirse a partidos políticos, a expresar políticamente sus puntos de vista, y oportunidades equitativas de participar en la vida pública. El principio también requiere que el valor *equitativo* de las libertades políticas sea mantenido con medidas gubernamentales para igualar la posición política e influencia de los individuos, y no permitir concentraciones de riqueza y poder que distorsionan el proceso democrático.

perfeccionismo (TJ, secc. 50): son las posiciones éticas que incorporan el principio de perfección, y sostienen que los logros de las excelencias humanas en el arte, la ciencia y la cultura constituyen el bien humano. El principio de perfección es un principio moral de corrección que define los deberes en términos de conductas e instituciones necesarias para promover efectivamente las perfecciones y los logros de la cultura. El perfeccionismo estricto es una doctrina teológica que dice que la conducta correcta y las instituciones justas son aquellas que tienen la tendencia a maximizar las perfecciones de la cultura o la religión, etc. (una doctrina que según Rawls puede encontrarse a veces en Nietzsche, Aristóteles y Loyola). El perfeccionismo moderado es una teoría intuicionista que balancea el principio de perfección en contra de otros principios (no teleológicos) para determinar las cuestiones de lo correcto y la justicia.

persona moral (personalidad moral): es un término de los siglos XVII y XVIII en el que se apoya Rawls para referirse a una concepción de los agentes (en *TJ)* o los ciudadanos (en *LP)* tanto racionales como razonables por virtud de tener los dos poderes morales. Se dice que las personas morales se conciben a sí mismas como libres e iguales, y como capaces de asumir la responsabilidad de sus acciones y acatar los requerimientos morales. Véase *poderes morales.*

personas (morales) libres e iguales: es el ideal de las personas que sustentan la justicia como equidad y

el liberalismo político. Rawls sostiene en *Liberalismo político* que los ciudadanos en una sociedad democrática se conciben a sí mismos como personas libres e iguales. Se propone construir una concepción de la justicia que se adecue mejor a esta autoconcepción democrática y a nuestras convicciones consideradas de justicia. Véase *persona moral*.

personas razonables (*PL,* II, secc. 2): son personas que *1)* quieren cooperar con otras que son razonables en términos que pueden aceptar; *2)* aprecian las consecuencias de las cargas del juicio; *3)* tienen una psicología moral razonable, incluido un sentido de la justicia, y *4)* quieren ser vistas como razonables, o como equitativas y justas. Es un concepto clave que Rawls usa para clarificar otros usos de "razonable".

plan racional de vida (TJ, secc. 64): es la explicación de Rawls del bien de una persona, el cual es el itinerario de bienes y actividades primarias que una persona elegiría si tuviese un conocimiento completo de todos los hechos relevantes en la racionalidad deliberativa.

pluralismo razonable, hecho del: es la diversidad de doctrinas integrales razonables afirmadas por personas razonables en sociedades liberales, incluso cuando están bien ordenadas. Es el resultado a largo plazo de la obra de la razón humana en condiciones de libertad, y una característica permanente de una sociedad democrática debido a las cargas del juicio. Como resultado, incluso personas plenamente razonables y racionales frecuentemente pueden no estar de acuerdo sobre principios filosóficos, morales y religiosos.

poderes morales: éstos son las capacidades de la personalidad moral. Incluyen la capacidad moral para un sentido de la justicia y la capacidad racional para una concepción del bien. El desarrollo y ejercicio de estas capacidades son "intereses del orden más alto" de personas morales libres e iguales y guían las elecciones de las partes en la posición original de Rawls. También proporcionan la base para la igualdad en que el que una persona tenga estas capacidades en un grado mínimo requiere que la tratemos con la misma justicia y de acuerdo con los dos principios de justicia. Véase *persona moral*.

posición original: es la situación inicial de la cual transpira la versión del contrato social de Rawls. En vez de poner a las partes contratantes en un estado de naturaleza en el que conocen su situación histórica, Rawls sitúa a las partes tras un velo de ignorancia donde no tienen conocimiento de los hechos acerca de sí mismos o sus circunstancias. En obras posteriores es un "procedimiento de construcción" que representa características de las personas morales libres e iguales.

primer principio de la justicia (TJ, cap. 4; *PL,* VIII): el principio de las libertades básicas igualitarias: cada persona tiene el mismo derecho a un esquema adecuado de libertades básicas iguales que sea compatible con un esquema similar de libertades para todos. Véase *libertades básicas*.

principio aristotélico (TJ, secc. 65): una "ley psicológica" o tendencia según la cual, siendo iguales otras cosas, las personas disfrutan del ejercicio de sus facultades desarrolladas, y su disfrute se incrementa cuanto más desarrolladas sean sus facultades y más complejas las actividades a las que se dedican. Rawls sostiene que el principio explica muchos de nuestros juicios de valor considerados y que la elección de un plan de vida racional debe tomar en cuenta este principio. Con él incorpora elementos perfeccionistas en la explicación del bien de una persona. Desempeña un papel importante en el argumento de Rawls en favor de la congruencia entre lo correcto y lo bueno.

principio de los ahorros justos (TJ, secc. 44): es una cualificación del principio de diferencia que requiere que los recursos de la sociedad no sean agotados y que se aparten ahorros justos de la

acumulación de capital real en cada generación. Cada generación tiene el deber de ahorrar para sus sucesores la misma proporción de capital que puede suponer razonablemente que generaciones previas hayan ahorrado.

principios de conteo de la elección racional (TJ, secc. 61): integrales para la explicación de la racionalidad y de un plan racional de vida de Rawls. Los principios de conteo consisten en adoptar medios eficaces para los fines, tomando el curso de acción más probable, y un principio de exclusividad, actuar para alcanzar el mayor número de nuestros fines.

principio de diferencia: es la primera parte del segundo principio de justicia de Rawls, el cual regula las *diferencias* (desigualdades) en los bienes sociales primarios. Requiere que las instituciones sociales y económicas sean ordenadas para distribuir el ingreso y la riqueza, y los poderes y posiciones públicas, para maximizar la porción que va a los miembros menos favorecidos de la sociedad (definidos como los trabajadores peor pagados, no capacitados). La implicación es que los miembros de la clase menos aventajada se encuentran mejor en una sociedad que se adecua al principio de diferencia de lo que estarían los miembros de la clase menos aventajada en cualquier otro sistema económico factible para esa sociedad. Rawls apela a la reciprocidad entre los ciudadanos libres e iguales para argumentar en favor del principio de diferencia. Sostiene que el principio justifica tanto una democracia de propietarios como el socialismo liberal, pero no el Estado de bienestar capitalista.

prioridad de la justicia: son los requerimientos de los que han de ser satisfechos y tener prioridad los principios de justicia sobre la promoción del bienestar social, la eficiencia, los valores perfeccionistas de la cultura y otros fines sociales legítimos.

prioridad de la libertad: en la justicia como equidad, los requerimientos del primer principio que protegen las libertades básicas igualitarias son anteriores al segundo principio y tienen precedencia sobre él. Por ende, las libertades básicas igualitarias no pueden ser infringidas en aras del principio de diferencia u otros requerimientos de justicia.

prioridad de lo correcto (sobre lo bueno): es una característica de las posiciones kantiana y otras deontológicas, incluyendo la justicia como equidad. Los principios morales de lo correcto (incluyendo la justicia) tienen prioridad sobre la prosecución racional (maximizadora) de todos los bienes o valores y por ende la restringen y regulan. No es la idea de que una concepción de lo correcto o la justicia puede ser justificada independientemente de una concepción del bien (lo cual Rawls no intenta hacer).

psicología moral, principios de (TJ, secc. 70-75): son los tres principios de reciprocidad de los que se depende para mostrar cómo un sentido de la justicia puede ser una parte normal del desarrollo y la vida social en una sociedad bien ordenada.

publicidad (de los principios) (PL, II, secc. 4): es el requerimiento contractualista de que los principios de justicia o los términos básicos de cooperación social deberían ser de conocimiento público entre las personas cuya conducta regulan. Rawls argumenta que una precondición de la libertad y la igualdad es que la publicidad sea “completa”, en el sentido de que la evidencia en favor de los principios de la justicia y su justificación también deberían ser de conocimiento público.

pueblo (o sociedad) jerárquico decente (LP, secc. 8): en la *Ley de los Pueblos,* un pueblo o sociedad que no tiene metas agresivas y respeta a otros pueblos y la ley de los pueblos, y que *1)* está gobernada de acuerdo con una concepción del bien común de la justicia; *2)* respeta los derechos humanos de

todas las personas, y *3)* está gobernada por una jerarquía de consulta decente con representantes de todos los grupos en la sociedad. Rawls afirma que los pueblos liberales deberían tolerar a pueblos jerárquicos decentes y cooperar con ellos, aun cuando no sean liberales o democráticos.

pueblos (LP, secc. 2): es una idealización que Rawls usa en vez de "naciones" o "Estados" en su explicación de la justicia internacional, la ley de los pueblos. Los pueblos están unidos en una sociedad por "simpatías comunes" que pueden tener varias bases —étnicas, lingüísticas, religiosas, históricas, etc.—. Una condición necesaria para la existencia de un "pueblo" es que tenga (o aspire a tener) un gobierno y que viva bajo la misma constitución política. A diferencia de los Estados, un pueblo tiene una naturaleza moral y una concepción de la justicia que trata de observar en sus relaciones internas y externas.

racional, lo (PL, II, secc. 1; *TJ,* cap. 7): los principios y consideraciones que se toman en cuenta para determinar el bien de una persona o una sociedad. Entre éstos se hallan los "principios de conteo" (principio de medios efectivos, etc.), la racionalidad deliberativa y un plan racional de vida. Rawls contrasta "racional" con "razonable", y llama a su explicación del bien "bondad como racionalidad". Se dice que los bienes sociales primarios son generalmente racionales para las personas.

racionalidad deliberativa (TJ, secc. 64): es parte del criterio de Rawls del bien de una persona. El bien de una persona es definido objetivamente como el plan racional de vida que *elegiría* en condiciones hipotéticas de racionalidad deliberativa, que estén marcadas por una reflexión crítica sobre todos los hechos relevantes, con información correcta y completa, y un aprecio imaginativo de las consecuencias de vivir diversos planes alternativos de vida.

razón pública (PL, vi): son razones que responden a los intereses fundamentales de los ciudadanos democráticos, en su capacidad de personas morales libres e iguales. Rawls dice que una concepción política de la justicia proporciona contenido a la idea de la razón pública. Se debería depender sólo de una concepción política y los valores políticos de la razón pública y sólo ellos deberían ser citados en los foros legislativos, judiciales y administrativos como razones legítimas para las leyes y otras reglas de gobierno. No debería apelarse a razones que brotan de doctrinas religiosas, filosóficas y morales, a menos que se satisfaga una "salvedad", requiriendo que también se dé subsecuentemente una justificación en términos de razones públicas. Véase *valores políticos (de la razón pública).*

razonable, lo (razonabilidad) (PL, II, secc. 1): es un término que Rawls usa ampliamente, que contrasta con "racional", y que normalmente se refiere a características morales relacionadas con la equidad o la justicia de las personas, los principios y las concepciones del bien. La mayoría de los usos de "razonable" depende de la idea de una persona razonable (véase antes). En algunos usos, como "doctrina integral razonable", y en obras hasta *TJ,* Rawls frecuentemente usa la palabra epistémicamente para significar "en conformidad con la razón". Éste es su significado cuando Rawls se refiere a la concepción de la justicia "más razonable" (en vez de "verdadera").

reciprocidad, criterio de (liberalismo político): es un requerimiento moral sobre los ciudadanos y los funcionarios públicos; deberían creer razonablemente que los términos de cooperación (leyes, etc.) que proponen son racionalmente aceptables para otros como ciudadanos libres e iguales, y no como manipulados, dominados o bajo la presión de ser social o políticamente inferiores. Es una base para el principio liberal de legitimidad.

reciprocidad, requerimiento de: es un requerimiento general de que cada persona que participa en la cooperación no debería simplemente beneficiarse (ventaja mutua), sino que debería beneficiarse en términos que sean equitativos. Rawls considera que requiere términos de cooperación en los que los beneficios de los más favorecidos deben beneficiar a los menos favorecidos más que cualquiera de las otras opciones. El principal argumento en favor del principio de diferencia depende de la reciprocidad.

regla maximin (TJ, secc. 26): es una regla de decisión conservadora en la teoría de la decisión que instruye a uno a elegir aquella opción cuyo peor resultado sea mejor que el peor resultado de todas las demás opciones de elección. Rawls sostiene que las condiciones para aplicar la regla del maximin se hallan presentes en la posición original, y aplica la regla para argumentar que la justicia como equidad sería elegida en vez del principio de utilidad (promedio). No ha de confundirse con el "criterio maximin", un término que Rawls raramente aplica al principio de diferencia. No se ha de depender de la regla maximin para argumentar en favor del principio de diferencia *(JF,* 94-95).

respeto propio (TJ, secc. 67): es una actitud psicológica basada en *1)* el sentido del valor propio y la convicción de que vale la pena perseguir la concepción del bien, o plan racional de vida, y *2)* confianza en que uno tiene las habilidades para lograr exitosamente las propias intenciones. Depende en buena medida de que encontremos a nuestra persona y acciones apreciadas y confirmadas por otros, y de tener un plan racional de vida que satisfaga el principio aristotélico. El respeto propio es "quizá el bien primario más importante" *(TJ,* 440/386 rev.). Rawls depende de él para argumentar en favor de las libertades políticas igualitarias y otras características de la ciudadanía igualitaria. En una sociedad democrática, el no ser reconocido como una persona igual socava severamente el respeto propio.

secuencia de las cuatro etapas (TJ, secc. 31): son los hipotéticos procedimientos de deliberación para derivar y aplicar los principios de la justicia a instituciones y casos particulares. Las cuatro etapas de razonamiento son: la posición original, la etapa constitucional, la etapa legislativa y la etapa judicial o "final". En cada etapa, después de la posición original, se relaja gradualmente el velo de ignorancia, y los principios o reglas acordados en las etapas previas han de restringir lo que es racional elegir.

segundo principio de justicia: es el principio de diferencia combinado con el principio de la justa igualdad de oportunidades.

sentido de justicia (TJ, cap. VIII): es la disposición a actuar de acuerdo con y a partir de principios y reglas de justicia. Rawls sostiene que esta motivación moral es una parte normal de la vida y el desarrollo sociales, y causa principal de estabilidad de las sociedades que son justas o no demasiado injustas. La *capacidad de un sentido de la justicia* es más ampliamente definida como una capacidad compleja de entender, aplicar y actuar a partir de principios de justicia; es el poder moral que permite a las personas ser razonables. Rawls considera esta capacidad un interés fundamental o del "orden superior" de las personas morales libres e iguales en la posición original. Depende de él para justificar muchos de los bienes sociales primarios, las libertades básicas y en última instancia el acuerdo sobre los dos principios de justicia.

sociedad bien ordenada: es una idea formal de una sociedad perfectamente justa implícita en el contractualismo de Rawls. Es una sociedad donde *a)* todos los ciudadanos están de acuerdo en la misma concepción de la justicia y esto es conocimiento público; más aún, *b)* la sociedad pone en

vigor esta concepción en sus leyes e instituciones, y *c)* los ciudadanos tienen un sentido de justicia y una disposición a acatarla en estos términos. Las partes en la posición original buscan una concepción de la justicia que sea estable bajo condiciones de una sociedad bien ordenada, por ende una concepción que sea generalmente aceptable para todas las personas razonables y racionales.

sociedad de pueblos: es un ideal de cooperación justa entre todos aquellos pueblos bien ordenados, liberales y decentes, que observan la ley de los pueblos en sus relaciones. Rawls usa el término *pueblos* en vez de *Estados*.

sociedades apesadumbradas (LP, secc. 15): son sociedades incapaces de independencia económica y autosuficiencia, y por ende incapaces de satisfacer las necesidades básicas de sus miembros y de mantener condiciones de decencia. Los pueblos tienen el deber de ayudar a las sociedades apesadumbradas, con la meta de permitirles establecer la suficiente cultura política para que satisfagan las necesidades básicas de sus miembros y se conviertan en miembros bien ordenados de la sociedad de los pueblos.

teoría ideal (vs. *no ideal):* es la suposición de Rawls de las condiciones ideales de una sociedad perfectamente justa o "bien ordenada", en la que cada uno acepta y acata los principios de justicia. El problema de *Teoría de la justicia* es descubrir los principios de justicia más apropiados para estas condiciones ideales de "acatamiento estricto" a los principios de la justicia. Una vez que los principios para las circunstancias ideales son derivados, se pueden abordar cuestiones de acatamiento parcial en la *teoría no ideal*. Éstos incluyen una teoría del castigo, la doctrina de la guerra justa, la desobediencia civil, la revolución, el tratamiento preferencial, la ayuda a sociedades apesadumbradas y muchas otras cuestiones acerca de cómo tratar con la injusticia, o desviaciones de lo ideal, y remediarlas.

unión social (TJ, secc. 79): es la explicación de Rawls de cómo una sociedad justa y bien ordenada se da cuenta del valor de la comunidad. Una unión social implica *1)* una meta final compartida entre sus participantes, y *2)* instituciones y actividades comunes valoradas como buenas en sí mismas; y, más aún, *3)* cuando hay una participación colectiva en las actividades comunes, el éxito y disfrute de otros participantes es necesario para el bien de cada participante y es complementario al mismo. Muchas actividades comunes pueden ser uniones sociales; Rawls menciona orquestas, equipos deportivos, familias, amistades, y empresas comunes en las ciencias y las artes. Argumenta, como parte de la congruencia en favor de la estabilidad, que la participación de las instituciones comunes en una sociedad bien ordenada de justicia como equidad es una "unión social de uniones sociales", y con ello un bien intrínseco para todos los ciudadanos razonables y racionales.

utopía realista: es una idea introducida en *The Law of Peoples* para sugerir que la sociedad de los pueblos es un mundo factible donde todos los pueblos están de acuerdo en las restricciones de la ley de los pueblos y las observan, respetan los derechos humanos y proveen para el bien común de todos sus miembros. La idea es paralela a la idea de una sociedad bien ordenada, la cual también es considerada como un ideal asequible dadas las condiciones permanentes de la naturaleza humana, incluyendo las cargas del juicio.

valor equitativo de las libertades políticas (PL, VIII, secc. 12): es un requerimiento del primer principio de justicia que el valor de los derechos políticos igualitarios sea equitativamente asegurado para todos los ciudadanos con medidas que neutralicen los efectos de la riqueza, y la posición social y la influencia sobre el proceso político; incluyendo campañas políticas

públicamente financiadas, prohibiciones a contribuciones privadas a los candidatos, etc. Es una condición de la igualdad política.

valor moral (de las personas) (TJ, secc. 66): es el tercer concepto principal de la ética, dice Rawls, y parte de la teoría completa del bien. El valor moral de una persona depende del grado en que acata los principios de justicia y tiene las virtudes de la justicia. No ha de confundirse con el concepto de *dignidad*, el cual todas las personas tienen en el marco kantiano de Rawls, independientemente de sus acciones o valor moral, simplemente por virtud de ser personas.

valores políticos (de la razón pública): son valores que responden a los intereses de orden más alto de los ciudadanos democráticos, en su capacidad como ciudadanos libres e iguales. Los valores políticos proporcionan las consideraciones nucleares que sirven como razones públicas legítimas sobre las cuales basar leyes y otras medidas de gobierno. Entre los valores políticos Rawls enlista: libertad e igualdad de los ciudadanos; oportunidades equitativas y otros bienes sociales primarios; la justicia y el bienestar general; la defensa común; la salud pública y otros bienes públicos; la seguridad de las personas y su propiedad; la distribución equitativa del ingreso, la riqueza y la tributación; la efectividad y la eficiencia económica; el respeto a la vida humana; el papel de la familia en lograr la reproducción de una sociedad justa a lo largo del tiempo, etc. Contrástense con valores no políticos y "razones integrales" que brotan de doctrinas religiosas, filosóficas y morales. Véase *razón pública*.

velo de ignorancia: es una condición de imparcialidad estricta sobre la elección en la posición original de Rawls. Las partes del acuerdo son ignorantes de hechos particulares acerca de sí mismos y su sociedad. No conocen su clase social, raza, religión, origen étnico, nacionalidad o concepción del bien, ni los recursos o historia de su sociedad. Conocen hechos generales acerca de la naturaleza humana y las instituciones sociales y económicas.

Bibliografía

La bibliografía que a continuación se presenta es necesariamente selectiva. Se citan primero las obras completas de Rawls; sigue una lista de volúmenes y antologías sobre el autor. Gran parte de la bibliografía se compone de citas tomadas de revistas especializadas. Las dos divisiones mayores de la bibliografía enumeran artículos sobre *Teoría de la justicia* y *Liberalismo político*. Otras divisiones comprenden temas de interés específico que han alentado las discusiones sobre partes de la obra de Rawls o sobre sus implicaciones.

Obras de John Rawls

"A Study on the Grounds of Ethical Knowledge: Considered with Reference to Judgments on the Moral Worth of Character", disertación doctoral, Princeton University, 1950, *Dissertation Abstracts* 15, 1955, pp. 608-609.

"Outline of a Decision Procedure for Ethics", *Philosophical Review* 60, 1951, pp. 177-197.

"A review of Stephen Toulmin's An Examination of the Place of Reason in Ethics", *Philosophical Review* 60, 1951, pp. 572-580.

"A Review of Axel Hägerstrom's Inquiries into the Nature of Law and Morals, trad. de C. D. Broad", *Mind* 64, 1955, pp. 421-422.

"Two Concepts of Rules", *Philosophical Review* 64, 1955, pp. 3-32.

"Justice as Fairness". La primera versión de este artículo, publicada en *Journal of Philosophy* 54, 1957, pp. 653-662, se leyó frente a la American Philosophical Association, Eastern Division Meetings. Una versión extendida apareció en *Philosophical Review* 67, 1958, pp. 164-194. Esta versión es la que se incluye con más frecuencia en las antologías. Otra versión revisada se tradujo al francés por Jean-Fabien Spitz como "La Justice comme équité", *Philosophie* 14, 1987, pp. 39-69.

"Review of Raymond Klibansky (ed.), Philosophy in Mid-Century: A Survey", *Philosophical Review* 70, 1961, pp. 131-132.

"Constitutional Liberty and the Concept of Justice", en C. Friedrich y John W. Chapman (comps.), *Nomos VI: Justice,* Atherton, Nueva York, 1963, pp. 98-125.

"The Sense of Justice", *Philosophical Review* 72, 1963, pp. 281-305.
"Legal Obligation and the Duty of Fair Play", en Sidney Hook (comp.), *Law and Philosophy,* New York University Press, Nueva York, 1964, pp. 3-18.
"Review of Social Justice", Richard Brandt (ed.), *Philosophical Review* 74, 1965, pp. 406-409.
"Distributive Justice". La primera versión de este artículo fue publicada en tercera serie, P. Laslett y W. G. Runciman (eds.), *Philosophy, Politics, and Society,* Basil Blackwell, Oxford, 1967, pp. 58-82. Este ensayo y el ensayo "Distributive Justice: Some Addenda" se combinaron para formar una segunda "Distributive Justice", en E. Phelps (ed.), *Economic Justice,* Penguin Books, Londres, 1973, pp. 319-362.
"Distributive Justice: Some Addenda", *Natural Law Forum* 13, 1968, pp. 51-71.
"The Justification of Civil Disobedience", en Hugo Bedau (ed.), *Civil Disobedience,* Pegasus, Nueva York, 1969, pp. 240-255.
"Justice as Reciprocity" (escrito en 1958), en Samuel Gorovitz (comp.), *Mill: Text with Critical Essays,* Bobbs-Merrill, Indianápolis, 1971, pp. 242-268.
A Theory of Justice, Harvard University Press, Cambridge, 1971. *A Theory of Justice* ha sido traducido al chino, al finlandés, al francés, al alemán, al italiano, al japonés, al coreano, al portugués, al español y a otros 20 idiomas. Para la primera de éstas, la traducción alemana de 1975, Rawls hizo algunas revisiones, las cuales se incorporaron a todas las traducciones. [Edición en español: *Teoría de la justicia,* 2ª ed., trad. de María Dolores González, Fondo de Cultura Económica, México, 1995.]
A Theory of Justice, edición revisada, Cambridge, Harvard University Press, 1999. Esta edición incluye las revisiones hechas para la traducción alemana de 1975 y la francesa de 1988.
"Reply to Lyons and Teitelman", *Journal of Philosophy* 69, 1972, pp. 556-557.
"Some Reasons for the Maximin Criterion", *American Economic Review* 64, 1974, pp. 141-146.
"Reply to Alexander and Musgrave", *Quarterly Journal of Economics* 88, 1974, pp. 633-655.
"The Independence of Moral Theory", *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* 48, 1975, pp. 5-22.
"Fairness to Goodness", *Philosophical Review* 84, 1975, pp. 536-554.
"The Basic Structure as Subject". La primera versión fue publicada en *American Philosophical Quarterly* 14, 1977, pp. 159-165. Una versión revisada y expandida aparece en A. Goldman y J. Kim (eds.), *Values and Morals: Essays in Honor of William Frankena, Charles Stevenson, and Richard B. Brandt,* Reidel, Dordrecht, 1978, pp. 47-71.
"A Kantian Conception of Equality", *Cambridge Review,* 1975, pp. 94-99. Reimpresa como "A Well-Ordered Society", en P. Laslett y J. Fishkin (comps.), *Philosophy, Politics, and Society,* vol. 5, Blackwell, Oxford, 1979, pp. 6-20.
"Kantian Constructivism in Moral Theory: The Dewey Lectures 1980", *Journal of Philosophy* 77, 1980, pp. 515-572.
"Social Unity and Primary Goods", en Amartya Sen y Bernard Williams (comps.), *Utilitarianism and Beyond,* Cambridge University Press, Cambridge, 1982, pp. 159-185.
"The Basic Liberties and Their Priority", *Tanner Lectures on Human Values*, vol. III, University of Utah Press, Salt Lake City, 1982, pp. 3-87.
"Justice as Fairness: Political not Metaphysical", *Philosophy and Public Affairs* 14, 1985, pp. 223-251.

[Edición en español: “Justicia como imparcialidad: política, no metafísica”, *Revista de Filosofía,* trad. de E. G. Martínez Navarro, vol. 42, núm. 127, México, enero-abril de 2010, pp. 11-46.]

“On the Idea of an Overlapping Consensus”, *Oxford Journal for Legal Studies* 7, 1987, pp. 1-25.

“The Priority of Right and Ideas of the Good”, *Philosophy and Public Affairs* 17, 1988, pp. 251-276.

“Themes in Kant’s Moral Philosophy”, en E. Förster (ed.), *Kant’s Transcendental Deductions,* Stanford University Press, Stanford, 1989, pp. 81-113.

“The Domain of the Political and Overlapping Consensus”, *New York University Law Review* 64, 1989, pp. 233-255.

“Roderick Firth: His Life and Work”, *Philosophy and Phenomenological Research* 51, 1991, pp. 109-118.

Political Liberalism, Columbia University Press, Nueva York, 1993; la edición revisada en rústica de 1996 incluye un prefacio adicional y el artículo de 1995 “Reply to Habermas”. La edición expandida de 2005 incluye el ensayo “The Idea of Public Reason Revisited”. [Edición en español: *Liberalismo político,* trad. de Sergio René Madero Báez, Fondo de Cultura Económica, México, 1995.]

“The Law of Peoples”, en Stephen Shute y Susan Hurley (eds.), *On Human Rights: The Oxford Amnesty Lectures,* Basic Books, Nueva York, 1993, pp. 41-82. [Edición en español: *De los derechos humanos,* Trotta, Madrid, 1993.]

“Reply to Habermas”, *Journal of Philosophy* 93, 1995, pp. 132-180.

“Fifty Years after Hiroshima”, *Dissent,* verano de 1995, pp. 323-327. [“Cincuenta años después de Hiroshima”, *Coherencia,* vol. 6, núm. 10, enero-junio de 2009, pp. 33-42.]

“The Idea of Public Reason Revisited”, *University of Chicago Law Review* 64, verano de 1997, pp. 765-807.

Collected Papers, Samuel Freeman (ed.), Harvard University Press, Cambridge, 1999.

The Law of Peoples, Harvard University Press, Cambridge, 1999, incluido el artículo “The Idea of Public Reason Revisited”. [Edición en español: *El derecho de gentes: y una revisión de la idea de razón pública,* Paidós, Barcelona, 2001.]

Lectures on the History of Moral Philosophy, Barbara Herman (ed.), Harvard University Press, Cambridge, 2000. [Edición en español: *Lecciones sobre la historia de la filosofía moral,* Paidós, Barcelona, 2001.]

“Burton Dreben: A Reminiscence”, en Juliet Floyd y Sanford Shieh (eds.), *Future Pasts: Perspectives on the Place of the Analytic Tradition in Twentieth-Century Philosophy,* Oxford University Press, Nueva York, 2000.

Justice as Fairness: A Restatement, Erin Kelley (ed.), Harvard University Press, Cambridge, Mass., 2001. [Edición en español: *La justicia como equidad: una reformulación,* edición de Erin Kelly, trad. de Andrés de Francisco, Paidós, Barcelona, 2002.]

Lectures on the History of Political Philosophy, Samuel Freeman (ed.), Harvard University Press, Cambridge, 2007. [Edición en español, *Lecciones sobre la historia de la filosofía política,* Samuel Freeman (ed.), trad. de Albino Santos Mosquera, Paidós, Barcelona, 2009.]

Libros sobre o sustancialmente acerca de Rawls

Barry, Brian, *The Liberal Theory of Justice,* Oxford University Press, Oxford, 1972. [Edición en español: *La teoría liberal de la justicia: examen crítico de las principales doctrinas de* Teoría de la justicia *de John Rawls,* trad. de Heriberto Rubio, Fondo de Cultura Económica, México, 1993.]

———, *Theories of Justice,* University of California Press, Berkeley, 1989, parte II. [Edición en español: *Teorías de la justicia,* trad. de Cecilia Hidalgo con colaboración de Clara Lourido, Gedisa, Barcelona, 2001.]

Cohen, G. A., *Rescuing Justice and Equality,* Harvard University Press, Cambridge, Mass., 2008.

Daniels, Norman, *Justice and Justification,* Cambridge University Press, Cambridge, 1996.

Freeman, Samuel, *Justice and the Social Contract,* Oxford University Press, Nueva York, 2007.

Kukathas, Chandran, y Philip Pettit, *Rawls: A Theory of Justice and Its Critics,* Stanford University Press, Stanford, 1990. [Edición en español: *La teoría de la justicia de John Rawls y sus críticos,* trad. y epílogo de Miguel Ángel Rodilla, Tecnos, Madrid, 2004.]

Mandle, Jon, *What's Left of Liberalism?: An Interpretation and Defense of Justice as Fairness,* Lexington Books, Lanham, 2000.

Martin, Rex, *Rawls and Rights,* University of Kansas Press, Lawrence, 1985.

Munoz-Darde, Véronique, *La justice sociale: le libéralisme égalitaire de John Rawls,* Nathan University, París, 2000.

Nussbaum, Martha, *Frontiers of Justice,* Harvard University Press, Cambridge, 2006. [Edición en español: *Las fronteras de la justicia: consideraciones sobre la exclusión,* Paidós, Barcelona, 2007.]

Pogge, Thomas, *Realizing Rawls,* Cornell University Press, Ítaca, 1989.

———, *John Rawls, His Life and Theory of Justice,* trad. de Michelle Kosch, Oxford University Press, Oxford, 2006.

Sandel, Michael, *Liberalism and the Limits of Justice,* Cambridge University Press, Cambridge, 1982; 2ª ed., 1998. [Edición en español: *El liberalismo y los límites de la justicia,* trad. de María Luz Melon, Gedisa, Barcelona, 2000.]

Wellbank, J. H., Dennis Snook y David T. Mason, *John Rawls and His Critics: An Annotated Bibliography,* Garland, Nueva York, 1982.

Antologías sobre Rawls

Arneson, Richard (comp.), "Symposium on Rawlsian Theory of Justice: Recent Developments", *Ethics* 99, 1989, pp. 695 y ss.

Blocker, H. G., y E. H. Smith (comps.), *John Rawls's Theory of Social Justice,* Ohio University Press, Athens, 1980.

Daniels, Norman (ed.), *Reading Rawls,* Basic Books, Nueva York, 1975, reimpreso con una nueva introducción por Stanford University Press, 1989.

Davion, Victoria, y Clark Wolf (comps.), *The Idea of a Political Liberalism: Essays on Rawls,* Rowman and Littlefield, Lanham, 1999.

Fleming, James (ed.), *Symposium on Rawls and the Law,* Fordham Law Review 72, 2004, pp. 1381-2175.

Freeman, Samuel (ed.), *The Cambridge Companion to Rawls,* Cambridge University Press, Cambridge, 2003.

Gaus, Gerald, y Jonathan Riley, *The Legacy of John Rawls, Politics, Philosophy, and Economics* 4, 2005, pp. 155-268.

Griffin, Stephen, y Lawrence Solum (comps.), "Symposium on John Rawls's Political Liberalism", *Chicago-Kent Law Review* 69, 1994, pp. 549-842.

Lloyd, S. A. (ed.), "John Rawls's Political Liberalism", doble publicación especial de *Pacific Philosophical Quarterly* 75, 1994, pp. 165-387.

Martin, Rex, y David Reidy (eds.), *Rawls's Law of Peoples: A Realistic Utopia?,* Blackwell, Oxford, 2006.

Reath, Andrews, Barbara Herman y Christine M. Korsgaard (eds.), *Reclaiming the History of Ethics: Essays for John Rawls,* Cambridge University Press, Cambridge, 1997.

Richardson, Henry, y Paul Weithman (eds.), *The Philosophy of Rawls: A Collection of Essays,* 5 vols., Garland, Nueva York, 1999: vol. I: *Development and Main Outlines of Rawls' Theory of Justice;* vol. II: *The Two Principles and their Justification;* vol. III: *Opponents and Implications of a Theory of Justice;* vol. IV: *Moral Psychology and Community;* vol. V: *Reasonable Pluralism.*

Artículos sobre *Teoría de la justicia*

Arneson, Richard, "Primary Goods Reconsidered", *Nous* 24, 1990, pp. 129-154.

Arrow, Kenneth, "Some Ordinalist-Utilitarian Notes on Rawls's Theory of Justice", *The Journal of Philosophy* 70, 1973, pp. 245-263.

Baier, Kurt, "Justice and the Aims of Political Philosophy", *Ethics* 99, 1989, pp. 771-790.

Barber, Benjamin, "Justifying Justice: Problems of Psychology, Politics, and Measurement in Rawls", *American Political Science Review* 69, 1975, pp. 663-674.

Barry, Brian, "Liberalism and Want-Satisfaction: A Critique ofJohn Rawls", *Political Theory* 1, 1973, pp. 134-153.

Bedau, Hugo Adam, "Social Justice and Social Institutions", *Midwest Studies in Philosophy* 3, 1978, pp. 159-175.

———, "Review of Brian Barry's The Liberal Theory of Justice", *The Philosophical Review* 84, 1975, pp. 598-603.

Brock, Dan, "John Rawls' Theory of Justice", *University of Chicago Law Review* 40, núm. 3, 1973, pp. 486-499.

Buchanan, Allen, "A Critical Introduction to Rawls's Theory of Justice", en H. Blocker y E. Smith (comps.), *John Rawls's Theory of Social Justice,* Ohio University Press, Athens, Ohio, 1980, pp. 727-751.

Cohen, Joshua, "Democratic Equality", *Ethics* 99, núm. 4, julio de 1989.

Cohen, Marshall, "The Social Contract Explained and Defended", *New York Times Book Review,* 16 de julio, 1972, p. 18.

Crocker, Lawrence, "Equality, Solidarity, and Rawls's Maximin", *Philosophy and Public Affairs* 6, 1977, pp. 262-266.

Dworkin, Gerald, "Non-Neutral Principles", *Journal of Philosophy* 71, agosto de 1974. Reimpreso en *Reading Rawls,* Norman Daniels (comp.), Stanford Univesity Press, Stanford, 1989.

Dworkin, Ronald, "The Original Position", *University of Chicago Law Review* 40, primavera de 1973,

pp. 500-533. Reimpreso en Norman Daniels (comp.), *Reading Rawls,* pp. 16-53.
English, Jane, "Justice Between Generations", *Philosophical Studies* 31, 1977.
Feinberg, Joel, "Rawls and Intuitionism", en Norman Daniels (ed.), *Reading Rawls,* pp. 108-123.
———, "Duty and Obligation in a Non-Ideal World", *Journal of Philosophy* 70, 1973, pp. 263-275.
———, "Justice, Fairness, and Rationality", *Yale Law Journal* 81, 1972, pp. 1004-1031.
Fisk, Milton, "History and Reason in Rawls's Moral Theory", en Norman Daniels (ed.), *Reading Rawls*, pp. 53-90.
Fried, Charles, "Review of Rawls's A Theory of Justice", *Harvard Law Review* 85, 1971-1972, pp. 169 y ss.
Galston, William, "Defending Liberalism", *American Political Science Review* 72, 1982, pp. 621-629.
Gauthier, David, "Justice and Natural Endowment: Toward a Critique of Rawls's Ideological Framework", *Social Theory and Practice* 3, 1974, pp. 3-26.
Grey, Thomas C., "The First Virtue", *Stanford Law Review* 25, 1973, pp. 286-327.
Gutmann, Amy, "The Central Role of Rawls's Theory", *Dissent* 36, 1989, pp. 338-342.
Hampshire, Stuart, "A New Philosophy of the Just Society", *The New York Review of Books,* 24 de febrero de 1972, pp. 34-39.
Hare, R. M., "Rawls's Theory of Justice", *Philosophical Quarterly* 23, 1973, pp. 144-155, 241-251, reimpreso en Norman Daniels (comp.), *Reading Rawls,* pp. 81-107.
Held, Virginia, "On Rawls and Self-Interest", *Midwest Studies in Philosophy* 1, 1976, pp. 57-60.
Kolm, Serge-Christophe, "Equal Liberties and Maximin", en *Modern Theories of Justice,* MIT Press, Cambridge, 1998, pp. 169-208.
Kymlicka, Will, "Rawls on Teleology and Deontology", *Philosophy and Public Affairs* 17, 1988, pp. 173-190.
Laden, Anthony, "Games, Fairness, and Rawls's *A Theory of Justice", Philosophy and Public Affairs* 20, 1991, pp. 189-222.
Lyons, David, "Nature and Soundness of the Contract and Coherence Arguments", en Norman Daniels (ed.), *Reading Rawls,* pp. 141-167.
MacCormick, Neil, "Justice According to Rawls", *The Law Quarterly Review* 89, 1973, pp. 393-417.
MacIntyre, Alasdair, "Justice: A New Theory and Some Old Questions", *Boston University Law Review* 52, 1972, pp. 330-334.
Mandle, Jon, "Justice, Desert, and Ideal Theory", *Social Theory and Practice* 23, otoño de 1997, pp. 399-425.
Marneffe, Peter de, "Liberalism and Perfectionism", *The American Journal of Jurisprudence* 43, 1998, pp. 99-116.
Murphy, Liam, "Institutions and the Demands of Justice", *Philosophy and Public Affairs* 27, otoño de 1998, pp. 151-191.
Nagel, Thomas, "Rawls on Justice", *Philosophical Review* 87, abril de 1973, pp. 220-234. Reimpreso en Norman Daniels (ed.), *Reading Rawls,* pp. 1-16.
Nielson, Kai, "The Choice between Perfectionism and Rawlsian Contractarianism", *Interpretation* 6, 1977, pp. 132-139.
Oberdieck, Hans, "A Theory of Justice", *New York University Law Review* 47, 1972, pp. 1012-1028.
O'Neill, Onora, "The Method of A Theory of Justice", en Otfried Hoeffe (ed.), *John Rawls: Eine*

Theorie der Gerechtigkeit, Akademic Verlag, Berlín, 1998.
Ryan, Alan, "John Rawls", en Quentin Skinner (ed.), *The Return of Grand Theory in the Human Sciences,* Cambridge University Press, Cambridge, 1985, pp. 101-120. [Edición en español: *El retorno de la gran teoría en las ciencias sociales,* trad. de Consuelo Vázquez de Parga, Alianza, Madrid, 1988.]
Scanlon, T. M., "Rawls's Theory of Justice", *University of Pennsylvania Law Review* 121, mayo de 1973, pp. 1029-1069, reimpreso en parte en Norman Daniels (ed.), *Reading Rawls,* pp. 169-205.
———, "Reflections on Rawls' Theory of Justice", *Social Theory and Practice* 3, núm. 1, 1974, pp. 75-100.
Scheffler, Samuel, "Moral Independence and the Original Position", *Philosophical Studies* 35, 1979, pp. 397-403.
———, "The Division of Moral Labor: Egalitarian Liberalism as Moral Pluralism", *Proceedings of the Aristotelian Society,* supl., vol. 79, 2005, pp. 229-253.
———, "Justice and Desert in Liberal Theory", *California Law Review* 88, 2000, pp. 965-990.
Sen, Amartya, "Justice: Means versus Freedoms", *Philosophy and Public Affairs* 19, 1990, pp. 111-121.
Sterba, James, "In Defense of Rawls against Arrow and Nozick", *Philosophia* 7, 1978, pp. 293-303.
Strasnick, Steven, "Review of Robert Paul Wolff's Understanding Rawls", *Journal of Philosophy* 76, 1979, pp. 496-510.
Tattershall, Gerald, "A Rawls Bibliography", *Social Theory and Practice* 3, 1974, pp. 123-127.
Teitelman, Michael, "The Limits of Individualism", *Journal of Philosophy* 69, 5 de octubre de 1972, pp. 545-556.
Urmson, J. O., "A Defense of Intuitionism", *Proceedings of the Aristotelian Society* 75, 1974-1975, pp. 111-119.
Williams, Bernard, "Rawls and Pascal's Wager", en *Moral Luck*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981, pp. 94-100. [Edición en español: *La fortuna moral: ensayos filosóficos 1973-1980*, trad. de Susana Marín, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1993.]

Liberalismo político

Ackerman, Bruce, "Political Liberalisms", *The Journal of Philosophy* 91, núm. 7, julio de 1994, pp. 364-386.
Arneson, Richard, "Introduction to a Symposium on Rawlsian Theory of Justice: Recent Developments", *Ethics* 99, 1999, pp. 695-710.
Baier, Kurt, "Justice and the Aims of Political Philosophy", *Ethics* 99, 1989, pp. 771-790.
Barry, Brian, "John Rawls and the Search for Stability", *Ethics* 105, 1995, pp. 874-915.
———, "In Defense of Political Liberalism", *Ratio Juris* 7, 1994, pp. 325 y ss.
Brighouse, Harry, "Is There Any Such Thing as Political Liberalism?", *Pacific Philosophical Quarterly* 75, 1994, pp. 318-332.
Charney, Evan, "Political Liberalism, Deliberative Democracy, and the Public Sphere", *American Political Science Review* 92, 1998, pp. 97-110.
Cohen, Joshua, "Moral Pluralism and Political Consensus", en David Copp, Jean Hampton y John Roemer (eds.), *The Idea of Democracy,* Cambridge University Press, Cambridge, 1993, pp. 270-

291.
———, "A More Democratic Liberalism", *Michigan Law Review* 92, núm. 6, mayo de 1994, pp. 1503-1546.
———, "Pluralism and Proceduralism" *Chicago-Kent Law Review* 69, 1994, pp. 589-618.
Dworkin, Gerald, "Contracting Justice", *Philosophical Books* 36, 1995, pp. 19-26.
Estlund, David, "The Survival of Egalitarian Justice in John Rawls's Political Liberalism", *Journal of Political Philosophy* 4, 1996, pp. 68-78.
Freeman, Samuel, "Political Liberalism and the Possibility of a Just Democratic Constitution", *Chicago-Kent Law Review* 69, 1994, pp. 619-668.
Galston, William, "Pluralism and Social Unity", *Ethics* 99, 1989, pp. 711-726.
Habermas, Jürgen, "Reconciliation through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls's *Political Liberalism', Journal of Philosophy* 92, 1995, pp. 109-131.
Hampshire, Stuart, "Liberalism: The New Twist", *New York Review of Books,* vol. 40, 12 de agosto de 1993, pp. 43-46.
Klosko, George, "Political Constructivism in Rawls's Political Liberalism", *American Political Science Review* 91, pp. 635-646.
Larmore, Charles, "Political Liberalism", *Political Theory* 18, 1990, pp. 339-360.
———, "The Moral Basis of Political Liberalism", *Journal of Philosophy* 96, 1999, pp. 599-625.
Lehning, Percy B., "The Coherence of Rawls's Plea for Democratic Equality", *Critical Review of International Social and Political Philosophy* 1, 1998, pp. 1-41.
Lloyd, S. A., "Relativizing Rawls", *Chicago-Kent Law Review* 69, 1994, pp. 737-762.
Martin, Rex, "Rawls's New Theory of Justice", *Chicago-Kent Law Review* 69, 1994, pp. 737-762.
Michelman, Frank, "The Subject of Liberalism", *Stanford Law Review* 46, 1994, pp. 1807-1833.
Nickel, James W., "Rethinking Rawls's Theory of Liberty and Rights", *Chicago-Kent Law Review* 69, 1994, pp. 763-786.
O'Neill, Onora, "Political Liberalism and Public Reason: A Critical Notice of John Rawls's Political Liberalism", *Philosophical Review* 106, 1997, pp. 411-428.
Peffer, Rodney G., "Towards a More Adequate Rawlsian Theory of Social Justice", *Pacific Philosophical Quarterly* 75, 1994, pp. 251-271.
Reidy, David, "Reciprocity and Reasonable Disagreement: From Liberal to Democratic Legitimacy", *Philosophical Studies*.
Rorty, Richard, "The Priority of Democracy to Philosophy", en *Objectivity, Relativism and Truth,* Cambridge University Press, Nueva York, 1991, pp. 175-196. [Edición en español: *Objetividad, relativismo y verdad: escritos filosóficos 1,* trad. de Jorge Vigil Rubio, Paidós, Barcelona, 1996.]
Sandel, Michael, "Political Liberalism", *Harvard Law Review* 107, 1994, pp. 1765 y ss.
Scheffler, Samuel, "The Appeal of Political Liberalism", *Ethics* 105, 1994, pp. 4-22.
Solum, Lawrence, "Introduction: Situating Political Liberalism", *Chicago-Kent Law Review* 69, 1994, pp. 549-588.
Waldron, Jeremy, "Disagreements about Justice", *Pacific Philosophical Quarterly* 75, 1994, pp. 372-387.
Weithman, Paul, "Liberalism and the Political Character of Political Philosophy", en C. F. Delaney (ed.), *Liberalism and Community Values,* Rowman and Littlefield, Lanham, 1994, pp. 189-211.

Williams, Bernard, "A Fair State", *London Review of Books,* 13 de mayo de 1993.
Young, Iris M., "Rawls's Political Liberalism", *Journal of Political Philosophy* 3, núm. 2, 1995, pp. 181-190.

La ley de los pueblos y la justicia internacional

Beitz, Charles, "Rawls's Law of Peoples", *Ethics* 110, 2000, pp. 669-696.
———, *Political Theory and International Relations,* Princeton University Press, Princeton, 1979, pp. 127-169.
Buchanan, Allen, "Rawls's Law of Peoples: Rules for a Vanished Westphalian World", *Ethics,* 2000, pp. 697-720.
Caney, Simon, "Cosmopolitanism and the Law of Peoples", *The Journal of Political Philosophy* 10, 2002, pp. 95-123.
Cohen, Joshua, y Charles Sabel, "Extra Rempublicam, Nulla Justitia?", *Philosophy and Public Affairs,* 2006, pp. 147-175.
Doyle, Michael, "One World, Many Peoples: International Justice in John Rawls's The Law of Peoples", *Perspectives on Politics* 4, 2006, pp. 109-120.
Follesdal, Andreas, "The Standing of Illiberal States: Stability and Toleration in John Rawls' Law of Peoples", *Acta Analytica,* 1997, pp. 149-160.
McCarthy, Thomas, "Two Conceptions of Cosmopolitan Justice", en I. MacKenzie y S. O'Neill (eds.), *Reconstituting Social Criticism,* St. Martins Press, Nueva York, 1999, pp. 191-214.
Moellendorf, Darrel, "Constructing a Law of Peoples", *Pacific Philosophical Quarterly* 77, núm. 2, junio de 1996, pp. 132-154.
Nagel, Thomas, "The Problem of Global Justice", *Philosophy and Public Affairs* 33, 2005, pp. 113-147.
Naticchia, Chris, "Human Rights, Liberalism, and Rawls's Law of Peoples", *Social Theory and Practice* 24, 1998, pp. 345-374.
Pogge, Thomas, "An Egalitarian Law of Peoples", *Philosophy and Public Affairs* 23, 1994.
———, "Rawls and International Justice", *The Philosophical Quarterly,* 51, 2003, pp. 25-52.
———, "The Incoherence between Rawls's Theories of Justice", *Fordham Law Review* 72, 2004, pp. 1739-1760.
Rawls, John, y Philippe Van Parijs, "Three Letters on the Law of Peoples and the European Union", en *Autour de Rawls,* publicación especial de *Revue de Philosophie Économique* 8, 2003, pp. 7-20.
Tan, Kok Chor, "Liberal Toleration in Rawls's Law of Peoples", *Ethics* 108, 1998, pp. 276-295.
———, *Toleration, Diversity, and Global Justice,* Penn State Press, University Park, 2000.
———, "Critical Notice ofJohn Rawls's The Law of Peoples", *The Canadian Journal of Philosophy* 31, 2001, pp. 113-132.
Tasioulas, John, "From Utopia to Kazanistan: John Rawls and the Law of Peoples", *Oxford Journal of Legal Studies* 22, 2002, pp. 367-393.
Wenar, Leif, "Contractualism and Global Economic Justice", *Metaphilosophy* 32, 2001, pp. 79-94.

Rawls y la doctrina del contrato social

Brudney, Daniel, “Hypothetical Consent and Moral Force”, *Law and Philosophy* 10, 1991, pp. 235-270.
Eshete, Andreas, “Contractarianism and the Scope of Justice”, *Ethics* 85, 1974, pp. 38-49.
Freeman, Samuel, “Reason and Agreement in Social Contract Views”, *Philosophy and Public Affairs* 19, 1990, pp. 122-157.
———, “Frontiers of Justice: Contractarianism *vs*. the Capabilities Approach”, *Texas Law Review* 85, núm. 2, 2006, pp. 385-430.
Gauthier, David, “The Social Contract as Ideology”, *Philosophy and Public Affairs* 6, 1977, pp. 130-164.
Hampton, Jean, “Contracts and Choices: Does Rawls Have a Social Contract Theory?”, *The Journal of Philosophy* 77, 1980, pp. 315-338.
Milo, Ronald, “Contractarian Constructivism”, *Journal of Philosophy* 122, 1995, pp. 181-204.
Stark, Cynthia, “Hypothetical Consent and Justification”, *The Journal of Philosophy* 97, 2000, pp. 313-334.

El liberalismo y la prioridad de las libertades básicas

Barry, Brian, “John Rawls and the Priority of Liberty”, *Philosophy and Public Affairs* 2, 1973, pp. 274-290.
Bowie, Norman, “Equal Basic Liberty for All”, en H. Blocker y E. Smith (eds.), *John Rawls's Theory of Social Justice,* University Press, Athens, Ohio, 1980, pp. 110-131.
Brighouse, Harry, “Political Equality in Justice as Fairness”, *Philosophical Studies* 86, 1997, pp. 155-184.
Daniels, Norman, “Equal Liberty and Unequal Worth of Liberty”, en Norman Daniels (ed.), *Reading Rawls,* pp. 253-281.
Hart, H. L. A., “Rawls on Liberty and Its Priority”, *University of Chicago Law Review* 40, 1973, pp. 534-555. Reimpreso en *Reading Rawls,* Norman Daniels (ed.).
Gutmann, Amy, “Rawls on the Relationship between Liberalism and Democracy”, en Samuel Freeman (ed.), *The Cambridge Companion to Rawls,* Cambridge University Press, Cambridge, 2003, pp. 168-199.
Kymlicka, Will, “Liberal Individualism and Liberal Neutrality”, *Ethics* 99, 1989, pp. 883-905.
Marneffe, Peter de, “Liberalism, Liberty, and Neutrality”, *Philosophy and Public Affairs* 19, verano de 1990, pp. 253-274.
———, “Contractualism, Liberty and Democracy”, *Ethics* 104, 1994, pp. 764-783.
Nagel, Thomas, “Rawls and Liberalism”, en Samuel Freeman (ed.), *The Cambridge Companion to Rawls,* Cambridge University Press, Cambridge, 2003, pp. 62-75.
Raz, Joseph, “Liberalism, Autonomy and the Politics of Neutral Concern”, en Peter A. French, Theodore Uehlilng, Jr., y Howard K. Wettstein (eds.), *Social and Political Philosophy, Midwest Studies in Philosophy* 7, 1982, pp. 89-120.
Shue, Henry, “Liberty and Self-Respect”, *Ethics* 85, 1975, pp. 68-78.

Igualitarismo, justicia distributiva

y el principio de diferencia

Anderson, Elizabeth, "What is the Point of Equality?", *Ethics* 109, enero de 1999, pp. 287-337.

Buchanan, Allen, "Distributive Justice and Legitimate Expectations", *Philosophical Studies* 28, 1975, pp. 419-425.

Buchanan, James, "A Hobbesian Interpretation of the Rawlsian Difference Principle", *Kyklos* 29, 1976, pp. 5-25.

Cohen, G. A., "On the Currency of Egalitarian Justice", *Ethics* 99, julio de 1989, pp. 906-944.

———, "Where the Action Is: On the Site of Distributive Justice", *Philosophy and Public Affairs* 26, 1997, pp. 3-30.

Cohen, Joshua, "Democratic Equality", *Ethics* 99, 1989, pp. 727-751.

———, "Taking People as They Are?", *Philosophy and Public Affairs* 30, 2001, pp. 363-386.

Daniels, Norman, "Equality of What?: Welfare, Resources, or Capabilities", *Philosophy and Phenomenological Research* 50, 1990, supl., pp. 273-296.

Estlund, David, "Liberalism, Equality and Fraternity in Cohen's Critique of Rawls", *Journal of Political Philosophy* 6, 1998, pp. 99-112.

Freeman, Samuel, "Rawls and Luck Egalitarianism", en *Justice and the Social Contract,* Oxford University Press, Nueva York, 2007, pp. 111-142.

Gibbard, Allan, "Disparate Goods and Rawls's Difference Principle", *Theory and Decision* 11, 1979, PP-267-288.

Hsieh, Nien-hê, "Rawlsian Justice and Workplace Republicanism", *Social Theory and Practice* 31, 2005, pp. 115-142.

Krouse, Richard, y Michael McPherson, "Capitalism, 'Property-Owning Democracy', and the Welfare State", en Amy Gutmann (ed.), *Democracy and the Welfare State,* Princeton University Press, Princeton, 1988, pp. 78-105.

Parijs, Philippe van, "Why Surfers Should Be Fed: The Liberal Case for an Unconditional Basic Income", *Philosophy and Public Affairs* 20, 1991, pp. 101-131.

———, "Rawlsians, Christians and Patriots. Maximin Justice and Individual Ethics", *European Journal of Philosophy* 1, 1993, pp. 309-342.

———, "Difference Principles", en *The Cambridge Companion to Rawls,* cap. 5, pp. 200-240.

Scanlon, T. M., "Justice, Responsibility, and the Demands of Equality", en Christine Sypnowich (comp.), *The Egalitarian Conscience,* Oxford University Press, Oxford, 2006, pp. 70-87.

Schaller, Walter A., "Rawls, the Difference Principle, and Economic Inequality", *Pacific Philosophical Quarterly* 79, 1998, pp. 368-391.

Scheffler, Samuel, "What is Egalitarianism?", *Philosophy and Public Affairs,* 31, 2003, pp. 5-39.

Sher, George, "Effort, Ability, and Personal Desert", *Philosophy and Public Affairs* 8, 1979, pp. 361-376.

Slote, Michael, "Desert, Consent, and Justice", *Philosophy and Public Affairs* 2, 1973, pp. 323-347.

Strasnick, Steven, "Social Choice Theory and the Derivation of Rawls's Difference Principle", *Journal of Philosophy* 73, 1976, pp. 85-99.

Tan, K. C., "Justice and Personal Pursuits", *Journal of Philosophy* 101, 7, 2004, pp. 331-362.

Waldron, Jeremy, "John Rawls and the Social Minimum", en *Liberal Rights,* Cambridge University

Press, Cambridge, 1993, pp. 250-278.
Weithman, Paul, “Waldron on Political Legitimacy and the Social Minimum”, *The Philosophical Quarterly* 45, 1995, pp. 218-224.
Williams, Andrews, “Incentives, Inequality, and Publicity”, *Philosophy and Public Affairs* 27, 1998, pp. 225-247.
Wolff, Jonathan, “Fairness, Respect, and the Egalitarian Ethos”, *Philosophy and Public Affairs* 27, 1998, pp. 97-122.

Sobre la justificación en la filosofía moral y política: constructivismo, equilibrio reflexivo y razón pública

Baynes, Kenneth, “Constructivism and Practical Reason in Rawls”, *Analyse & Critique* 14, 1992, pp. 18-32.
Benhabib, Seyla, “The Methodological Illusions of Modern Political Theory: The Case of Rawls and Habermas”, *Neue Hefte für Philosophie* 21, 1982, pp. 47-74.
Bohman, James F., “Public Reason and Cultural Pluralism: Political Liberalism and the Problem of Moral Conflict”, *Political Theory* 23, 1995, pp. 253-279.
Brink, David, “Rawlsian Constructivism in Moral Theory”, *Canadian Journal of Philosophy* 17, 1987, pp. 71-90.
Brower, Bruce, “The Limits of Public Reason”, *Journal of Philosophy* 91, 1994, pp. 5-26.
Cohen, G. A., “Facts and Principles”, *Philosophy and Public Affairs* 31, 2003, pp. 211-245.
Daniels, Norman, “Wide Reflective Equilibrium and Theory Acceptance in Ethics”, *Journal of Philosophy* 76, 1979, pp. 256-282.
———, “Reflective Equilibrium and Justice as Political”, en *Justice and Justification,* Cambridge University Press, Cambridge, 1996, pp. 144-175.
Freeman, Samuel, “The Burdens of Public Justification: Constructivism, Contractualism, and Publicity”, *Politics, Philosophy, and Economics* 4, 2007, pp. 5-43.
George, Robert, “Public Reason and Political Conflict: Abortion and Homosexuality”, *The Yale Law Journal* 106, 1997, pp. 2475-2504.
Greenawalt, Kent, “On Public Reason”, *Chicago-Kent Law Review* 69, 1994, pp. 669-689.
Kelly, Erin, y Lionel McPherson, “On Tolerating the Unreasonable”, *The Journal of Political Philosophy* 9, 2001, pp. 38-55.
Kraus, Jody S., “Political Liberalism and Truth”, *Legal Theory* 5, 1999, pp. 45-73.
Larmore, Charles, “Public Reason”, en *The Cambridge Companion to Rawls,* 10, pp. 368-398.
Lehning, Percy, “The Idea of Public Reason: Can It Fulfill Its Task?”, *Ratio Juris* 8, 1995, pp. 30-39.
Macedo, Stephen, “In Defense of Liberal Public Reason: Are Slavery and Abortion Hard Cases?”, en Robert P. George y Christopher Wolfe (eds.), *Natural Law and Public Reason,* Georgetown University Press, Washington, 2000, pp. 11-50.
Mandle, Jon, “Having It Both Ways; Justification and Application in Justice as Fairness”, *Pacific Philosophical Quarterly* 75, 1994, pp. 295-317.
Marneffe, Peter de, “Rawls on Public Reason”, *Pacific Philosophical Quarterly* 75, 1994, pp. 232-250.
O’Neill, Onora, “The Public Use of Reason”, en *Constructions of Reason,* Cambridge University Press,

Cambridge, 1989, pp. 28-50.
Raz, Joseph, "Disagreement in Politics", *American Journal of Jurisprudence,* 1998, pp. 25-52.
———, "Facing Diversity: The Case of Epistemic Abstinence", *Philosophy and Public Affairs* 19, 1990, pp. 3-46.
Reidy, David, "Rawls's View of Public Reason: Not Wide Enough", *Res Publica* 6, 2000, pp. 49-72.
Richards, David A. J., "Public Reason and Abolitionist Dissent", *Chicago-Kent Law Review* 69, 1994, pp. 787-842.
Scanlon, T. M., "Rawls on Justification", en Samuel Freeman (ed.), *The Cambridge Companion to Rawls,* Cambridge University Press, Cambridge, 2003, pp. 139-147.
Solum, Lawrence, "Inclusive Public Reason", *Pacific Philosophical Quarterly* 75, 1994, pp. 217-231.
Weithman, Paul, "Citizenship and Public Reason", en Robert P. George y Christopher Wolfe (comps.), *Natural Law and Public Reason,* Georgetown University Press, Washington, 2000, pp. 125-170.

La psicología moral de Rawls y la estabilidad de la justicia como equidad

Bates, Stanley, "The Motivation to be just", *Ethics* 85, 1974, pp. 1-17.
Darwall, Steven, "Two Kinds of Respect", *Ethics* 88, 1977, pp. 36-49.
Deigh, John, "Shame and Self-Esteem: A Critique", *Ethics* 93, 1983, pp. 225-245.
Gibbard, Allan, "Human Evolution and the Sense of Justice", en Peter A. French *et al.* (comps.), *Social and Political Philosophy, Midwest Studies in Philosophy* 7, 1982, pp. 31-46.
Hill, Thomas E., Jr., "The Stability Problem in *Political Liberalism", Pacific Philosophical Quarterly* 75, 1994, pp. 332-352.
Hinsch, Wilfried, "Das Gut der Gerechtigkeit", en Otfried Hoeffe (ed.), *John Rawls: Eine Theorie der Gerechtigkeit,* Akademie Verlag, Berlín, 1998.
Klosko, George, "Rawls's Argument from Political Stability", *Columbia Law Review* 94, 1994, pp. 1882 y ss.
McClennen, Edward F., "Justice and the Problem of Stability", *Philosophy and Public Affairs* 19, 1990, pp. 122-157.
Sachs, David, "How to Distinguish Self-Respect from Self-Esteem", *Philosophy and Public Affairs* 10, 1981, pp. 346-360.

Rawls y Kant: la interpretación kantiana y la concepción de la persona

Buchanan, Allen, "Categorical Imperatives and Moral Principles", *Philosophical Studies* 31, 1977, pp. 249-260.
Daniels, Norman, "Moral Theory and the Plasticity of Persons", *Monist* 62, 1979, pp. 267-287.
Darwall, Steve, "A Defense of the Kantian Interpretation", *Ethics* 86, 1976, pp. 164-170.
———, "Is There a Kantian Foundation for Rawlsian Justice?", en H. G. Blocker y E. H. Smith (eds.), *John Rawls's Theory of Social Justice,* Ohio University Press, Athens, 1980, pp. 311-345.

Davidson, Arnold, "Is Rawls a Kantian?", *Pacific Philosophical Quarterly* 66, 1985, pp. 48-77.
Doppelt, Gerald, "Is Rawls's Kantian Liberalism Coherent and Defensible?", *Ethics* 99, 1989, pp. 815-851.
Guyer, Paul, "Life, Liberty, and Property: Rawls and Kant", en *Kant on Freedom, Law, and Happiness,* Cambridge University Press, Cambridge, 2000, pp. 262-286.
Hill, Thomas E., Jr., "Kantian Constructivism in Ethics", *Ethics* 99, 1989, pp. 752-770; también en *Dignity and Practical Reason,* Cornell University Press, Ithaca, Nueva York, 1992, pp. 226-250.
Johnson, Oliver, "The Kantian Interpretation", *Ethics* 85, 1974, pp. 53-66.
Krasnoff, Larry, "How Kantian Is Constructivism?", *Kant Studien* 90, 1999, pp. 385-409.
Levine, Andrew, "Rawls's Kantianism", *Social Theory and Practice* 3, 1974, pp. 47-63.
McCarthy, Thomas, "Kantian Constructivism and Reconstructivism: Rawls and Habermas in Dialogue", *Ethics* 105, 1994, pp. 44-63.
O'Neill, Onora, "Constructivism in Rawls and Kant", en *The Cambridge Companion to Rawls,* pp. 347-367.
Scheffler, Samuel, "Moral Skepticism and Ideals of the Person", *Monist* 62, 1979, pp. 288-303.

Rawls, el constitucionalismo y el imperio de la ley

Fleming, Jim, "Constructing the Substantive Constitution", *Texas Law Review* 72, 1993, pp. 211-313.
Freeman, Samuel, "Original Meaning, Democratic Interpretation, and the Constitution", *Philosophy and Public Affairs* 21, 1992, pp. 3-42.
———, "Constitutional Democracy and the Justification of Judicial Review", *Law and Philosophy* 9, 1990-1991, pp. 327 y ss.
Griffen, Stephen, "Reconstructing Rawls's Theory of Justice: Developing a Public Values Philosophy of the Constitution", *New York University Law Review* 62, 1987, pp. 715 y ss.
Michelman, Frank, "In Pursuit of Constitutional Welfare Rights: One View of Rawls's Theory of Justice", *University of Pennsylvania Law Review* 121, mayo de 1973, pp. 962-1019, también publicado en parte en Norman Daniels (comp.), *Reading Rawls,* pp. 373-446.
Moore, Ronald, "Rawls on Constitution-Making", en J. R. Pennock y J. W. Chapman (eds.), *Nomos XX: Constitutionalism,* New York University Press, Nueva York, 1979, pp. 238-268.
Parker, Richard B., "The Jurisprudential Uses ofJohn Rawls", en J. R. Pennock yJ. W. Chapman (eds.), *Nomos XX: Constitutionalism,* New York University Press, Nueva York, 1979, pp. 269-298.
Sullivan, Daniel, "Rules, Fairness, and Formal Justice", *Ethics* 85, 1975, pp. 322-331.

Rawls y el utilitarismo

Ball, Stephen W., "Choosing between Choice Models of Ethics: Rawlsian Equality, Utilitarianism, and the Concept of Persons", *Theory and Decision* 22, 1987, pp. 209-224.
Barry, Brian, "Rawls on Average and Total Utility: A Comment", *Philosophical Studies* 31, 1977, pp. 317-325.
Braybrook, David, "Utilitarianism with a Difference: Rawls's Position in Ethics", *Canadian Journal of*

Philosophy 3, diciembre de 1973, pp. 303-331.
Freeman, Samuel, "Utilitarianism. Deontology, and the Priority of Right", *Philosophy and Public Affairs,* 1994, pp. 313-349.
Gaus, Gerald, "The Convergence of Rights and Utility: The Case of Rawls and Mill", *Ethics* 92, 1981, pp. 57-72.
Hare, R. M., "Rawls's Theory of Justice", en Norman Daniels (ed.), *Reading Rawls,* Stanford University Press, Stanford, 1989, pp. 81-107.
Harsanyi, John, "Can the Maximin Principle Serve as the Basis for Morality? A Critique of John Rawls's Theory", *American Political Science Review* 69, 1975, pp. 694-706.
Kavka, Gregory S., "Rawls on Average and Total Utility", *Philosophical Studies* 27, 1975, pp. 237-253.
Kymlicka, Will, "Rawls on Teleology and Deontology", *Philosophy and Public Affairs* 17, 1988, pp. 173-190.
Lyons, David, "Rawls versus Utilitarianism", *Journal of Philosophy* 69, 1972, pp. 535-545.
Miller, Richard, "Rawls, Risk, and Utilitarianism", *Philosophical Studies* 28, 1975, pp. 55-61.
Mulholland, Leslie, "Rights, Utilitarianism, and the Conflation of Persons", *Journal of Philosophy* 83, 1986, pp. 323-340.
Narveson, Jan, "Rawls and Utilitarianism", en Harlan B. Miller y William H. Williams (eds.), *The Limits of Utilitarianism,* University of Minnesota Press, Minneapolis, 1982, pp. 128-142.
Taylor, Paul W., "Justice and Utility", *Canadian Journal of Philosophy* 1, 1972, pp. 327-350.

Rawls, la economía y la teoría de la elección social

Arrow, Kenneth, "Rawls's Principle of Just Savings", *Swedish Journal of Economics* 75, 1973, pp. 323-335.
Binmore, Ken, "Social Contract I: Harsanyi and Rawls", *Economic Journal* 99, 1989, pp. 84-102.
Dasgupta, Partha, "On Some Problems Arising from Professor John Rawls's Conception of Distributive Justice", *Theory and Decision* 11, 1974, pp. 325-344.
Gaa, James, "The Stability of Bargains behind the Veil of Ignorance", *Theory and Decision* 17, 1984, pp. 119-134.
Gibbard, Allan, "Disparate Goods and Rawls's Difference Principle: A Social Choice Theoretic Treatment", *Theory and Decision* 11, 1979, pp. 267-288.
Hammond, P. J., "Equity, Arrow's Theorem, and Rawls's Difference Principle", *Econometrica* 44, 1976, pp. 793-800.
Howe, R., y John Roemer, "Rawlsian Justice as the Core of a Game", *American Economic Review* 71, 1981, pp. 880-895.
Ihara, Craig, "Maximin and Other Decision Principles", *Philosophical Topics* 12, 1981, pp. 59-72.
Maskin, E., "Decision-Making Under Ignorance with Implications for Social Choice", *Theory and Decision* 11, 1979, pp. 319-337.
Musgrave, R. A., "Maximin, Uncertainty, and the Leisure Trade-Off", *Quarterly Journal of Economics* 88, 1974, pp. 625-629.
Sen, A. K., "Rawls *versus* Bentham: An Axiomatic Examination of the Pure Distribution Problem", *Theory and Decision* 4, pp. 301-310. Reimpreso en *Reading Rawls,* Norman Daniels (comp.),

Stanford University Press, Stanford, 1989, pp. 283-292.
———, “Welfare Inequalities and Rawlsian Axiomatics”, *Theory and Decision* 7, 1976, pp. 243-262.
Strasnick, Steven, “The Problem of Social Choice: Arrow to Rawls”, *Philosophy and Public Affairs* 5, 1976, pp. 241-273.

Rawls y el comunitarismo

Baker, Edwin, “Sandel on Rawls”, *University of Pennsylvania Law Review* 133, abril de 1985, pp. 895-928.
Buchanan, Allen, “Assessing the Communitarian Critique of Liberalism”, *Ethics* 99, 1989, pp. 852-882.
Gutmann, Amy, “Communitarian Critics of Liberalism”, *Philosophy and Public Affairs* 14, 1985, pp. 308-322.
Kymlicka, Will, “Liberalism and Communitarianism”, *Canadian Journal of Philosophy* 18, 1988, pp. 181-204.
Larmore, Charles, “Rawls’s Ambiguities and Neo-Romanticism”, en *Patterns of Moral Complexity,* Cambridge University Press, Cambridge, 1987, pp. 118-130.
Mulhall, Stephen, y Adam Swift, *Liberals and Communitarians,* Basil Blackwell, Oxford, 1992. [Edición en español: *El individuo frente a la comunidad: el debate entre liberales y comunitaristas,* trad. de Enrique López Castellón, Temas de Hoy, Madrid, 1996.]
Sandel, Michael, *Liberalism and the Limits of Justice,* Cambridge University Press, Cambridge, 1982, edición revisada, 1998. [Edición en español: *El liberalismo y los límites de la justicia,* trad. de María Luz Melon, Gedisa, Barcelona, 2000.]
Schwartzenbach, Sybil, “Rawls, Hegel, and Communitarianism”, *Political Theory* 19, 1991, pp. 539-571.
Taylor, Charles, “Cross-Purposes: The Liberal-Communitarian Debate”, en *Liberalism and the Moral Life,* Nancy Rosenblum (comp.), Harvard University Press, Cambridge, 1989, pp. 159-182. [Edición en español: *El liberalismo y la vida moral,* trad. de Horacio Pons, Nueva Visión, Buenos Aires, 1993.]

Rawls y el feminismo

Cohen, Joshua, “Okin on Justice, Gender, and the Family”, *The Canadian Journal of Philosophy* 22, núm. 2, 1992, pp. 263-286.
Hampton, Jean, “Feminist Contractarianism”, en Louise M. Antony y Charlotte Witt (eds.), *A Mind of One’s Own: Feminist Essays on Reason and Objectivity,* Westview Press, Boulder, 1993, pp. 227-256.
Kelly, Erin, “Justice and Communitarian Identity Politics”, *The Journal of Value Inquiry* 5, 2001, pp. 71-93.
Kittay, Eva Feder, “Human Dependency and Rawlsian Equality”, en Diana Tietjens Meyers (comp.), *Feminists Rethink the Self,* Westview Press, Boulder, 1997, pp. 219-616.
Lloyd, S. A., “Family Justice and Social Justice”, *Pacific Philosophical Quarterly* 75, 1994, pp. 351-371.
Mallon, Ron, “Political Liberalism, Cultural Membership, and the Family”, *Social Theory and Practice*

25, 1999, pp. 271-297.
Munoz-Darde, Véronique, "Rawls, Justice in the Family and Justice of the Family", *The Philosophical Quarterly* 48, 1998, pp. 335-338.
———, "Is the Family to Be Abolished Then?", *Proceedings of the Aristotelian Society* XCXIX 99, 1999, pp. 37-56.
Nussbaum, Martha, "Rawls and Feminism", en Samuel Freeman (ed.), *The Cambridge Companion to Rawls,* Cambridge University Press, Cambridge, pp. 488-520.
Okin, Susan Moller, "Justice and Gender", *Philosophy and Public Affairs* 16, 1987, pp. 42-72.
———, "Justice as Fairness, For Whom?" en *Justice, Gender and the Family,* Basic Books, Nueva York, 1989, pp. 89-109.
———, "Political Liberalism, Justice and Gender", *Ethics* 105, 1994, pp. 23-43.
———,"Forty Acres and a Mule for Women: Rawls and Feminism", *Politics, Philosophy, and Economics* 4, 2005, pp. 233-248.

Rawls, Marx y la crítica de izquierda

DiQuattro, Arthur, "Rawls and Left Criticism", *Political Theory* 11, 1983, pp. 53-78.
Francis, Leslie P., "Responses to Rawls from the Left", en H. Gene Blocker y Elizabeth H. Smith (eds.), *John Rawls's Theory of Social Justice,* University Press, Athens, Ohio, 1980, pp. 463-493.
MacPherson, C. B., "Rawls's Model of Man and Society", *Philosophy of the Social Sciences* 3, 1973, pp. 341-347.
Miller, Richard, "Rawls and Marxism", *Philosophy and Public Affairs* 3, 1974, pp. 167-191. Reimpreso en Norman Daniels (ed.), *Reading Rawls,* Stanford University Press, Stanford, 1989, pp. 206-230.
Moulin, Hervé, y John Roemer, "Public Ownership of the External World and Private Ownership of Self", *Journal of Political Economy* 97, 1989, pp. 347-367.
Nielsen, Kai, "Capitalism. Socialism, and Justice: Reflections on Rawls's Theory of Justice", *Social Praxis* 7, 1980, pp. 253-277.
Reiman, Jeffrey H., "The Labor Theory of the Difference Principle", *Philosophy and Public Affairs* 12, 1983, pp. 133-159.
Wolff, Robert Paul, *Understanding Rawls,* Princeton University Press, Princeton, 1977. [Edición en español: *Para comprender a Rawls: una reconstrucción y una crítica de la teoría de la justicia,* trad. de Marcial Suárez, Fondo de Cultura Económica, México, 1981.]
Wolin, Sheldon, "The Liberal / Democratic Divide: On Rawls's Political Liberalism", *Political Theory* 24, 1996, pp. 97-119.
Young, Iris M., "Toward a Critical Theory of Justice", *Social Theory and Practice* 7, 1981, pp. 279-302.

Críticas conservadoras y libertaristas

Bloom, Allan, "Justice: John Rawls *vs.* the Tradition of Political Philosophy", *The American Political Science Review* 69, 1975, pp. 648-662.

Flew, Anthony, “Rawls’s Theory of Justice”, en H. D. Lewis (ed.), *Contemporary British Philosophy,* George Allen and Unwin, Londres, 1976, pp. 69-85.

Hospers, John, “A Review of Rawls’s *A Theory of Justice*. *The Personalist* 55, 1974, pp. 71-77.

Mack Eric, “Distributivism *vs*. Justice”, *Ethics* 86, 1976, pp. 145-153.

Nisbet, Robert, “The Pursuit of Equality”, *Public Interest* 35, 1974, pp. 103-120.

Nozick, Robert, “Distributive Justice”, en *Anarchy, State, and Utopia,* Basic Books, Nueva York, 1974, cap. 7, pp. 149-231. [Edición en español: *Anarquía, Estado y utopía,* trad. de Rolando Tamayo, Fondo de Cultura Económica, México, 1988.]

Rand, Ayn, “An Untitled Letter”, *Ayn Rand Letter* 2, núm. 9, 1973.

Rawls y la religión

Franklin, Robert Michael, “In Pursuit of a Just Society: Martin Luther King, Jr., and John Rawls”, *Journal of Religious Ethics* 18, 1990, pp. 57-77.

Hollenbach, David, “Contexts of the Political Role of Religion: Civil Society and Culture”, *San Diego Law Review* 30, 1994, pp. 879-901.

Jackson, Timothy, “To Bedlam and Part Way Back: John Rawls and Christian Justice”, *Faith and Philosophy* 8, 1991, pp. 423-447.

Jones, Gregory, “Should Christians Affirm Rawls’s Justice as Fairness?”, *Journal of Religious Ethics* 16, 1988, pp. 251-271.

Macedo, Stephen, “Liberal Civic Education and Religious Fundamentalism: The Case of God *vs*. John Rawls?” *Ethics* 105, 1995, pp. 468-496.

O’Neil, Patrick, “The Fate of Theological Facts in the Original Position of Rawls’s *A Theory of Justice”, Dialogue* 28, 1986, pp. 45-56.

Papa, Edward, “Kant’s Dubious Disciples: Hare and Rawls”, *American Catholic Philosophical Quarterly* 65, 1991, pp. 159-175.

Proudfoot, Wayne, “Rawls on the Individual and the Social”, *The Journal of Religious Ethics* 2, 1974, pp. 107-128.

Quinn, Philip L., “Political Liberalisms and their Exclusions of the Religious”, *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* 69, 1995, pp. 35-56.

Sterba, James, “Reconciling Public Reason and Religious Values”, *Social Theory and Practice* 25, 1999, pp. 1-28.

Waldron, Jeremy, “Religious Contributions in Public Deliberation”, *San Diego Law Review* 30, 1993, pp. 817-848.

Weithman, Paul, “Taking Rites Seriously”, *Pacific Philosophical Quarterly* 75, 1994, pp. 272-294.

———, “Rawlsian Liberalism and the Privatization of Religion: Three Theological Objections Considered”, *Journal of Religious Ethics* 22, 1994, pp. 3-28, con réplicas de David Hollenbach, Timothy Jackson, y John Langan, S. J.

Wolterstoff, Nicholas, “Why We Should Reject What Liberalism Tells Us About Thinking and Acting in Public for Religious Reasons”, en Paul Weithman (ed.), *Religion and Contemporary Liberalism,* Notre Dame Press, South Bend, 1997, pp. 162-181.

Discusiones misceláneas y reseñas

Freeman, Samuel, "John Rawls: Friend and Teacher", *The Chronicle Review: Chronicle of Higher Education,* 13 de diciembre de 2002; también en Samuel Freeman, *Justice and the Social Contract,* Oxford University Press, Nueva York, 2007, pp. 325-328.

Hill, Thomas, "Review of John Rawls's *Collected Papers", Journal of Philosophy*, 2001.

Larmore, Charles, "Lifting the Veil", *The New Republic,* 5 de febrero de 2001, núm. 4490, pp. 32-37 (reseña de *Lectures on the History of Moral Philosophy* de Rawls).

Nussbaum, Martha, "The Enduring Significance of John Rawls", *The Chronicle of Higher Education,* 20 de julio, número de 2001.

Schneewind, J. B., "What's Fair is Fair", *The New York Times Book Review,* 24 de junio de 2001, 21 (reseña de *Justice as Fairness: A Restatement* de Rawls).

Waldron, Jeremy, "The Plight of the Poor in the Midst of Plenty", *London Review of Books* 21, núm. 14, 15 de julio de 1999 (reseña de *Collected Papers* de Rawls).

Índice analítico

[1] El artículo de Philippe van Parijs, “Difference Principles”, en efecto, hace esta acusación en su sección de apertura. Véase *The Cambridge Companion to Rawls,* Samuel Freeman (comp.), Cambridge, Cambridge University Press, 2003, pp. 201-202.

[2] Entre otras cosas, el juez Hoffman ataba y amordazaba a los acusados para mantenerlos quietos en la sala de la corte.

Introducción

[1] "A Brief Inquiry into the Meaning of Sin and Faith: An Interpretation Based on the Concept of Community", tesis de licenciatura sometida al Departamento de Filosofía de la Universidad de Princeton, diciembre de 1942. Publicación en proceso, Harvard University Press.

[2] Por ejemplo, *Los treintainueve artículos,* la principal confesión de la Iglesia de Inglaterra (y de la Iglesia episcopal a la que Rawls pertenecía), afirma las doctrinas cristianas ortodoxas de la Trinidad, la persona de Cristo y la pecaminosidad humana, y es de carácter protestante con su énfasis sobre la justificación por la fe, la centralidad de las Escrituras, y dos santos sacramentos (el bautismo y la eucaristía). Véase Stephen Sykes y John Booty (eds.), *The Study of Anglicanism,* Fortress Press, Nueva York, 1988, pp. 134-137.

[3] Aquí Rawls agrega la nota a pie de página citando a Kant: "Si la justicia perece, entonces ya no vale la pena que los seres humanos vivan sobre la Tierra", *Rechtslehre,* notación E, después del § 49, Ak: VI: 332, *LP,* p. 128n.

[4] Véase John Rawls, *Collected Papers,* Samuel Freeman (ed.), Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1999, cap. 1.

[5] "John Rawls: For the Record", entrevista con *The Harvard Review of Philosophy,* 1, 1999, pp. 38-47.

[6] Véase Locke, *Second Treatise on Government,* secciones 54, 6, 59; Kant, *Los elementos metafísicos de la justicia (Rechtslehre),* VI: 237-238 de la edición Akademie estándar.

[7] Véanse las conferencias de Rawls sobre Locke, en sus *Lectures on the History of Political Philosophy,* Samuel Freeman (ed.), Harvard University Press, Cambridge, 2007.

[8] Véanse las conferencias de Rawls sobre Hobbes en *Lectures on the History of Political Philosophy,* Samuel Freeman (ed.), Cambridge, Harvard University Press, 2007.

[9] David Hume, *An Enquiry Concerning the Principles of Morals,* J. B. Schneewind (ed.), Hackett, Indianápolis, 1983, p. 28 (sección III, parte II).

[10] Joseph Raz, entre otros, sostiene que no puede ser que las personas estén de acuerdo con la justificación de la autoridad o los principios de la justicia; más bien, la justificación debe residir en las razones que tienen las personas para estar de acuerdo con la autoridad de los principios. El mero hecho del acuerdo, al igual que el mero hecho de querer o desear algo, no puede justificar nada. Sólo razones

objetivas pueden justificar, y los acuerdos por sí mismos, al igual que los deseos, no pueden desempeñar este papel. Raz, *Ethics in the Public Domain,* Oxford University Press, Oxford, 1994, capítulos 4, 16.

[11] Véase la primera conferencia sobre Rousseau en las *Lectures on the History of Political Philosophy* de Rawls para su discusión del discurso sobre la desigualdad de Rousseau y la doctrina de la bondad natural.

[12] Véanse las obras de Joshua Cohen citadas en la bibliografía. También Amy Gutmann y Dennis Thompson, *Democracy and Disagreement,* Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1998. La obra de Jürgen Habermas también ha tenido una influencia primordial en las discusiones sobre la democracia deliberativa.

[13] En *Discurso sobre economía política* (1755), Rousseau dice: "Incluso su propia razón debiera resultarle sospechosa, y la única razón que debería seguir es la razón pública, la cual es la ley". Y luego: "Es solamente a la ley que los hombres deben la justicia y la libertad. Ésta [...] restablece como un deber civil la igualdad natural entre los hombres. Ésta [...] dicta a cada ciudadano los preceptos de la razón pública". Rousseau, *The Basic Political Writings,* Hackett, Indianápolis, 1987, pp. 113, 117.

[14] Rawls dice que Hegel leyó mal el imperativo categórico de Kant, como un criterio puramente formal con pocas implicaciones sustantivas (*TJ,* 236n.), que no interpreta correctamente la igualdad de oportunidades (*TJ,* 279), y que la imagen de la sociedad civil de Hegel está basada en la de Adam Smith y es una "sociedad privada" que niega la posibilidad de la unión social (*TJ,* 471n.).

[15] Las conferencias de Rawls sobre Hegel se hallan en sus *Lectures on the History of Moral Philosophy,* Barbara Herman (ed.), Harvard University Press, Cambridge, Mass., 2000. Se escribieron por primera vez en la década de 1970, y fueron posteriormente revisadas.

[16] Rawls retuvo, sin embargo, la tajante distinción de Kant entre razón teórica y práctica; sustenta su idea de la independencia de la teoría moral y también la de liberalismo político.

[17] Rawls, *Lectures on the History of Moral Philosophy,* p. 336.

[18] *Ibidem,* p. 332.

[19] Véase "Outline for a Decision Procedure in Ethics" (1951), en Rawls, *Collected Papers,* cap. 1.

[20] Rawls dice que se benefició de la obra de Quine sobre la justificación, pero la idea inicial de equilibrio reflexivo fue elaborada con anterioridad a la obra de Quine, en "Outline for a Decision Procedure in Ethics" (1951) del mismo Rawls, en el que presenta un método de justificación especialmente aplicable a principios morales. Véase *TJ,* 522n.

[21] Véase Rawls, *Lectures on the History of Political Philosophy,* pp. 384-385, sobre los criterios para la justificación de Sidgwick.

[22] El contraste del intuicionismo racional de Sidgwick con el constructivismo en la filosofía moral empieza con las *Dewey Lectures,* 1980, de Rawls, "Kantian Constructivism in Moral Philosophy". Véase *Collected Papers,* cap. 16, Conferencia III: "Construction and Objectivity", pp. 340-359.

[23] Véase *TJ,* pp. 48-49 de la primera edición en inglés. Este enunciado y el párrafo entero que lo rodeaba fueron eliminados de la edición revisada. *Cf. TJ,* 523, donde Rawls también se refiere a los "aspectos socráticos" de la teoría moral.

[24] Véase Ronald Dworkin, "Objectivity and Truth: You'd Better Believe It", *Philosophy and Public Affairs,* 1996, 25, pp. 117-118; véase también Thomas Nagel, *The Last Word,* Oxford University Press, Nueva York, 1997, cap. 6.

[25] David Gauthier argumenta que la economía y las teorías de la decisión y los juegos proporcionan un mayor apoyo a una concepción contractualista hobbesiana, del tipo que defiende en *Morals by Agreement,* Oxford University Press, Oxford, 1986. Ken Binmore argumenta en *Natural Justice,* Harvard University Press, Cambridge, 2005, que el utilitarismo está apoyado por la teoría evolucionista y la teoría de las decisiones. Allan Gibbard elaboró un argumento similar en sus *Tanner Lectures* en Berkeley, en 2006.

[26] Compárese esto con la afirmación de Kant: "un principio moral no es en realidad nada más que una metafísica débilmente concebida, que es inherente a la constitución racional de todo hombre —como fácilmente lo encontrará el maestro que trata de catequizar a su pupilo en el método socrático concerniente al imperativo del deber y su aplicación a los juicios morales de sus acciones—". *The Metaphysical Principles of Virtue,* trad. de James Ellington, Bobbs-Merrill, Indianápolis, 1963, p. 32 (Ak. VI, 376). Véase también la introducción a la primera parte de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* de Kant: "todo hombre posee una metafísica tal dentro de sí mismo, aunque comúnmente sólo de una manera oscura: pues, sin principios *a priori,* ¿cómo podría creer que tiene dentro de sí mismo un poder de legislación universal?" (*ibid.,* p. 15) (Ak. VI, 216). Rawls llamó mi atención hacia estos pasajes a principios de la década de 1980, cuando trabajaba en el constructivismo kantiano y sus conferencias sobre Kant en *LHPP,* y dijo que por "metafísica dentro de sí mismo" Kant simplemente quería decir "concepción moral".

[27] Éste es el título de las *Dewey Lectures 1980* de Rawls, en *CP,* cap. 16. Rawls difiere de Kant (como lo ha mencionado) al rechazar la idea de que los principios morales son *a priori,* y de que tienen una base simplemente en "el razonamiento práctico puro". Como vemos en la discusión de la estabilidad de Rawls (véase el capítulo V más adelante), es muy importante para la justificación de los principios de justicia que sean compatibles con la naturaleza humana y con hechos generales acerca de la cooperación social (véase *TJ,* p. 59 rev.).

[28] Véanse los útiles análisis de Norman Daniels en su *Justice and Justification* (Cambridge University Press, Cambridge, 1996, caps. 1-8), donde parece interpretar el equilibrio reflexivo como un método más general de justificación.

[29] Véase Rawls, "Reply to Habermas", en *Political Liberalism,* Columbia University Press, Nueva York, 1995, p. 200; edición aumentada, 2004, pp. 385-395. [Hay traducción al español: *Liberalismo político,* Fondo de Cultura Económica, México, 1995. Ésta es traducción de la edición de 1995 y no incluye las adendas de la de 2004.]

I. Liberalismo, democracia y los principios de la justicia

[1] Véase la introducción a John Rawls, *Liberalismo político,* Fondo de Cultura Económica, México, 1995, p. 18.

[2] Con el tiempo, Rawls formuló el primer principio de modo diferente. El enunciado en el texto es su formulación final desde *Liberalismo político* (1993). En el *Restatement,* escrito a principios de la década de 1990, el primer principio comienza: "Cada persona ha de tener el mismo derecho inalienable a un esquema plenamente adecuado de libertades básicas iguales" (véase John Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement,* Erin Kelly [ed.], Harvard University Press, Cambridge, 2001, p. 42). La principal diferencia entre la formulación en el texto (tomada de *PL*) y la que se encuentra en *Teoría* es que en *TJ* dice: "Cada persona ha de tener un derecho igual a *la libertad básica más extensiva'* (*TJ,* p. 60, ed. en inglés de 1995), o el "esquema más extenso de libertades básicas" (*TJ,* p. 67) en vez de "a un esquema plenamente adecuado" (como en *PL*). Analizo las razones para esto y otros cambios después, en la sección final de este capítulo. Como se llegó a la formulación en el texto del primer principio diez años antes de que *PL* fuese publicado (en "The Basic Liberties and Their Priority", conferencia VIII de PL), puede ser valorado en su mayor parte independientemente del liberalismo político.

[3] Véase John Rawls, *Lectures on the History of Moral Philosophy,* Barbara Herman (ed.), Harvard University Press, Cambridge, 2000, p. 366.

[4] Véase, de John Stuart Mill, *On Liberty,* capítulo I, en especial los párrafos finales de la introducción, donde dice que el principio de la libertad protege primariamente la libertad de conciencia y la de pensamiento, la de asociación y "la libertad de gustos y búsquedas", incluyendo el derecho a seguir un "plan de vida" adecuado al propio carácter.

[5] *PL,* pp. 217, 231, 308.

[6] *PL,* p. 277; véase también *TJ,* pp. 67-68, donde Rawls se refiere al derecho a poseer propiedad personal independiente de la libertad más abstracta bajo la cual es posteriormente subsumido.

[7] John Stuart Mill, *On Liberty,* Elizabeth Rapaport (ed.), Hackett, Indianápolis, 1978, p. 12.

[8] Véase Peter de Marneffe, "Contractualism, Liberty and Democracy", *Ethics,* 104, julio de 1994, pp. 764-783. Este autor argumenta que la explicación de las libertades básicas de Rawls no es tan expansiva como el principio de libertad de Mill.

[9] Éste no es un problema distintivo del libertarismo, aunque es más pronunciado. Por ejemplo, conforme a cualquier explicación liberal un editor podría usar un periódico para criticar a alguien, dañando así sus prospectos de éxito. Pero éste es considerado como un daño permisible porque las personas no tienen derecho a no ser criticadas, en tanto que ello no sea hecho de una manera calumniosa. La referencia *ASU* en el texto se refiere a *Anarchy, State, and Utopia,* Basic Books, Nueva York, 1974. [Edición en español: Robert Nozick, *Anarquía, Estado y utopía,* Fondo de Cultura Económica, México, 1988.]

[10] Dije "primariamente" pero no exclusivamente, pues en *The Law of Peoples,* p. 69, Rawls dice que entre los derechos humanos que tienen todas las personas hay un derecho a la subsistencia.

[11] Sobre este tema, véase Samuel Freeman, "Illiberal Libertarians: Why Libertarianism is not a Liberal View", en *Philosophy and Public Affairs,* vol. 30, 2001, pp. 105-151.

[12] Véase H. L. A. Hart, "Rawls on Liberty and Its Priority", en *Reading Rawls,* Norman Daniels (ed.), Basic Books, Nueva York, 1975, pp. 230-252, 249-252. Véase Rawls, *PL,* p. 290, para esta enunciación de los dos problemas que Hart discierne.

[13] Empezando con "Kantian Constructivism in Moral Theory" en 1980 (*CP*, cap. 16).

[14] *Liberalismo político,* "Las libertades básicas y su prioridad" (1982), Conferencia VIII, pp. 310-324.

[15] Véase Mill, *On Liberty,* cap. 5.

[16] Véase Robert Nozick, *op. cit.*

[17] Véase Norman Daniels, *Reading Rawls,* p. 279.

[18] En *Teoría de la justicia,* p. 235, Rawls enuncia la "regla de prioridad" acordada en la posición original como: "Los principios de la justicia han de ser clasificados en un orden lexicográfico y por tanto la libertad sólo puede ser restringida en favor de la libertad en sí misma. Hay dos casos: *a)* una libertad menos extensa debe reforzar el sistema total de libertad compartido por todos; *b)* una libertad menor que la libertad igual debe ser aceptable para aquellos ciudadanos con una libertad menor".

[19] No está claro si para Rawls la libertad de la persona incluye lo que es llamado "derecho a la privacidad" en la constitución de los Estados Unidos. Claramente, Rawls quiere argumentar en favor de tal libertad, si no con base en la libertad básica, con base en que las restricciones a la libertad deben satisfacer los requerimientos de la razón pública (que son estudiados más adelante y en el cap. VIII).

[20] Robert Taylor señala en "Rawls's Defense of the Priority of Liberty", *Philosophy and Public Affairs,* vol. 31, 2003, pp. 246-271, que Rawls, al discutir la propuesta de J. S. Mill de que aquellos que tienen más conocimiento y educación deben tener derechos de voto adicionales, deja abierta la posibilidad de que la "votación plural pueda ser perfectamente justa" si se puede mostrar que tal arreglo promueve el bien común y es aceptable para los representantes racionales de quienes tienen libertades políticas menos que iguales (*TJ,* 220-221). Pero, al decir que el argumento de Mill "no va más allá de la concepción general de la justicia como sinónimo de "equidad" (*TJ,* 220), Rawls indica que este arreglo sólo sería permisible en condiciones menos que favorables, en las que la concepción especial no se aplica, y claramente no en una sociedad bien ordenada. De las libertades políticas iguales y la justa igualdad de oportunidades, Rawls dice posteriormente: "lograr este objetivo es la tendencia a largo plazo, inherente a un sistema justo" (*TJ,* 233).

[21] Véase *Teoría de la justicia,* p. 230: "Incluso en una sociedad bien ordenada, en circunstancias favorables, la libertad de pensamiento y conciencia está sujeta a regulaciones razonables". En

Liberalismo político (pp. 275-276) Rawls analiza la restricción *vs*. la regulación de una libertad básica.

[22] Rawls dijo una vez en conversación conmigo que no veía por qué se les debería permitir a los neonazis marchar en Skokie, Ill. (a la sazón una comunidad con el número más grande de sobrevivientes del Holocausto judío), pues podían expresar su mensaje en una municipalidad vecina. No veía ningún objeto legítimo en someter a los sobrevivientes judíos al mensaje nazi. Sus concepciones sobre el asunto eran más conservadoras que las de las cortes estatales o federales, que se unieron al pueblo de Skokie para conceder un permiso que permitía a los nazis manifestarse.

[23] Véase especialmente Harry Kalven, *A Worthy Tradition: Freedom of Speech in America,* Harper and Row, Nueva York, 1987, frecuentemente citado por Rawls en *PL,* Conferencia VIII. Véase también Cass Sunstein, *Democracy and the Problem of Free Speech,* The Free Press, Nueva York, 1993, para una defensa de una aproximación de múltiples niveles a la libertad de expresión similar a la propugnada por Rawls.

[24] H. L. A. Hart, "Rawls on Liberty and Its Priority", en Norman Daniels (ed.), *Reading Rawls,* p. 252; Brian Barry, "John Rawls and the Priority of Liberty", *Philosophy and Public Affairs,* 2, 1974, pp. 274-290.

[25] Hart dice algo parecido *(ibid.,* p. 248).

[26] Para una lectura similar de Rawls, véase Robert Taylor, "Rawls's Defense of the Priority of Liberty: A Kantian Reconstruction", *Philosophy and Public Affairs,* 31, 2003, pp. 246-271.

[27] Véase Mill, *On Liberty,* cap. III, donde dice que la individualidad es la parte más grande del bienestar.

[28] En "Liberalism, Inalienability, and Rights of Drug Use", Pablo DeGreiff, (ed.), *(Drugs and the Limits of Liberalism,* Cornell University Press, Ithaca, Nueva York, 1999, pp. 110-130) argumento con bases rawlsianas que los liberales pueden suscribir la restricción del uso de drogas recreativas autodestructivas con base en que socavan el ejercicio adecuado de los poderes morales de una persona.

[29] Creo que esto es sugerido por la obra de Robert Taylor, ya citada.

II. El segundo principio y la justicia distributiva

[1] Thomas Hobbes, *Leviathan,* Viking Penguin, Nueva York, 1986, cap. 30, p. 239. [Edición en español: *Leviatán, o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil,* 2ª ed., trad. Manuel Sánchez Sarto, Fondo de Cultura Económica, México, 1980.]

[2] Véase Rawls, *The Law of Peoples,* pp. 113-120.

[3] Marx creía que los cambios en las condiciones de los trabajadores dependían no de apelaciones a la justicia, sino de la creciente miseria de los trabajadores y el eventual derrumbe del capitalismo como sistema social y económico, seguido de una transición a una sociedad socialista, y eventualmente a una "sociedad comunista plena". Véase Rawls, *LHPP,* Conferencias sobre Marx.

[4] Immanuel Kant, "On the Proverb: That May be True in Theory But is of No Practical Use", en *Perpetual Peace and Other Essays,* Ted Humphrey (trad.), Hachett, Indianápolis, 1983, p. 74. [Edición en español: Manuel Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres, Crítica de la razón práctica, La paz perpetua,* Porrúa, México, 1986.]

[5] Véase Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia,* Basic Books, Nueva York, 1974, pp. 235-239; *Anarquía, Estado y utopía,* pp. 230-233. Milton Friedman, *Capitalism and Freedom,* University of Chicago Press, Chicago, 1962.

[6] "Las oportunidades de adquirir conocimientos y habilidades culturales no deben depender de la posición de clase, y, asimismo, el sistema escolar, público o privado, debería ser pensado para derribar las barreras de clase" *(TJ,* p. 79).

[7] Véase Amy Gutmann, *Democratic Education,* Princeton University Press, Princeton, 1987, para tal argumento influido por Rawls.

[8] Para una concepción contemporánea del contrato hobbesiano, véase David Gauthier, *Morals by Agreement,* Oxford University Press, Oxford, 1986.

[9] Para un buen análisis de cómo bienes tales como mantener un estatus igual, formar parte de un trabajo socialmente cooperativo y entablar relaciones sociales respetuosas se hallan todos vinculados con la justa igualdad de oportunidades, véase Seana Schiffrin, "Race, Labor, and Opportunity", *Fordham Law Review,* 72, 2004, pp. 1643-1675, en 1666-1670. Schiffrin afirma, sin razón, que la importancia de estos bienes para la autoestima, la cooperación social y la igualdad de los ciudadanos amerita que se elimine la prioridad que Rawls le asigna al primer principio sobre la JIO. Véase Rawls, *JF,*

p. 163.

[10] Véase “Justice and Nature”, en Nagel, *Concealment and Exposure,* Oxford University Press, Nueva York, 2002, p. 127.

[11] *JF,* 174; *PL,* 184n., donde Rawls apoya la lectura que hace Norman Daniels de la JIO en la que considera los derechos que se requieren para la atención médica. En *Restatement* Rawls indica que la provisión de atención médica tiene múltiples fuentes, incluyendo no sólo la JIO, sino también el principio de libertades iguales y de diferencia. “Tal atención cae en el ámbito de los medios generales necesarios para suscribir la JIO y nuestra capacidad para aprovechar nuestros derechos y libertades básicos, y ser así miembros normales y plenamente cooperativos de la sociedad a lo largo de la vida” (*JF*, 174).

[12] Sobre los efectos de las diferencias en la educación informal de acuerdo con el trasfondo familiar, véase Annette Lareau, *Unequal Childhoods,* University of California Press, Berkeley, 2003.

[13] Que la existencia de la familia y las oportunidades desiguales son consistentes con la jio parece claro a partir de la aserción de Rawls: “Parece que, aun cuando la igualdad de oportunidades (como ha sido definida) se satisface, la familia conducirá a oportunidades desiguales entre los individuos” *(TJ,* 462). Véase también *TJ,* 279, donde distingue la jio de la perfecta igualdad de oportunidades.

[14] Véase David Hume, *Treatise of Human Nature,* libro III, parte 1.

[15] Para un análisis de la explicación de la justicia de Hume que influyó a Rawls, véase mi “Property as an Institutional Convention in Hume’s Account ofJustice”, *Archiv für Geschichte der Philosophie* 73, 1991, pp. 20-49.

[16] Véase, de Hart, *The Concept of Law,* Oxford University Press, Oxford, 1960, ampliamente reconocido como un clásico del siglo XX en jurisprudencia y en filosofía legal y política.

[17] Rawls dice: “El principal problema de la justicia distributiva es la elección de un sistema social” *(TJ,* 257). Éste es un sistema en el que ve el principio de diferencia aplicado de forma holística.

[18] Véase, por ejemplo, Ronald Dworkin, *Sovereign Virtue,* Harvard University Press, Cambridge, 2000, p. 113, para esta y otras críticas al principio de diferencia. También Will Kymlicka, *Contemporary Political Philosophy,* Oxford University Press, Nueva York, 1990, pp. 70-73; Martha Nussbaum, *Frontiers of Justice: Disabilities, Nationality, Species Membership,* Harvard University Press, Cambridge, 2006, capítulos 1, 4. Para una respuesta a Nussbaum, véase mi artículo “*Frontiers of Justice:* Contractarianism vs. the Capabilities Approach”, *Texas Law Review,* 85, 2006, pp. 385-430.

[19] Véase John Roemer, *A Future for Socialism,* Harvard University Press, Cambridge, Mass., sobre socialismo de mercado.

[20] Véase Philippe van Parijs, “Difference Principles,” *The Cambridge Companion to Rawls,* pp. 224-226.

[21] Es verdad que en *TJ,* antes de 1982, cuando se escribió la conferencia VIII de *PL,* el primer principio de diferencia decía en parte: “Cada persona ha de tener un derecho igual a la libertad básica más extensa” *(TJ,* 60, ed. de 1995 en inglés) y: “Cada persona ha de tener un derecho igual al sistema más amplio de libertades básicas, compatible con un sistema similar de libertad para todos” *(TJ,* 235). Pero Rawls nunca pretendió que esta forma de expresión se tradujera en que la sociedad tenía que maximizar las oportunidades de las personas para ejercitar sus libertades básicas, como es evidente a partir de su distinción entre una libertad y el valor de esa libertad, analizada antes.

[22] Para la crítica de Cohen, véase su texto *If You’re an Egalitarian, How Come You’re So Rich?,*

Harvard University Press, Boston, 2000. Para discusiones que defienden a Rawls, véanse los artículos citados de Samuel Scheffler, Joshua Cohen, K. C. Tan, David Estlund y Andrew Williams, citados en la bibliografía, bajo el encabezado "Igualitarismo, justicia distributiva y el principio de diferencia" (pp. 441 y ss.).

[23] Como dice G. A. Cohen: "En una sociedad comprometida con el principio de diferencia es necesario 'Un carácter que haga la elección con reglas justas' " *(If You're an Egalitarian, How Come You're So Rich?,* p. 132).

[24] Debo este punto a K. C. Tan.

[25] Sobre el papel del pluralismo moral para explicar la dependencia de Rawls en los incentivos, véase Samuel Scheffler, "What is Egalitarianism?", *Philosophy and Public Affairs* 31, 2003, pp. 5-39; sobre el papel de mantener la libertad de los individuos de hacer elecciones personales acerca de qué bienes perseguir en la vida, véase K. C. Tan, "Justice and Personal Pursuits", *Journal of Philosophy,* 101, 2004, pp. 331-362.

[26] Samuel Scheffler, en "What is Egalitarianism?", analiza por qué la explicación de la justicia distributiva de Rawls se enfoca principalmente en la estructura básica.

[27] Para el análisis de Rawls acerca de la justicia puramente procesal y la distinción entre justicia asignadora y justicia de trasfondo, véase *TJ,* secc. 17.

[28] Este punto está bien argumentado por Liam Murphy y Thomas Nagel, *The Myth of Ownership: Taxes and Justice,* Oxford University Press, Oxford, 2004.

III. La posición original

[1] Para el rechazo de Nozick de *a)* una doctrina del contrato social, véase Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia,* Basic Books, Nueva York, 1974, pp. 132- 133 [*Anarquía, Estado y utopía,* pp. 135-136]; *b)* de la posición original, pp. 198-204 [*Anarquía, Estado y utopía,* pp. 196-202], y *c)* de la estructura básica, pp. 204-210 [*Anarquía, Estado y utopía,* pp. 202-208]. Véase *Liberalismo político,* pp. 247-250, sobre el rechazo por el libertarismo de la estructura básica y la réplica de Rawls.

[2] Como las partes son libres, los principios de justicia deberían serles aceptables, y para que los principios sean aceptables para todos se requiere un acuerdo social.

[3] Véase Dworkin, "Justice and Rights," en *Taking Rights Seriously,* Harvard University Press, Cambridge, 1977, cap. 6, secc. 1.

[4] *Anarchy, State, and Utopia,* p. 199 [*Anarquía, Estado y utopía,* p. 197]. Nozick dice que la posición original está dispuesta de tal manera que sólo habrán de acordarse principios de "estado final", no principios "históricos" que distribuyan ingreso y riqueza de acuerdo con un procedimiento. Esto es un entendimiento erróneo del principio de diferencia que surge de que Nozick lo considera un principio asignador que divide el ingreso y la riqueza después de que se han producido. Pero Rawls dice que el principio de diferencia incorpora justicia puramente procesal, pues no puede decir que sería una distribución justa independientemente de que las personas acaten las reglas de un sistema justo diseñado de acuerdo con el principio de diferencia. La justicia puramente procesal del principio de diferencia es virtualmente indistinguible de la definición de Nozick de un principio "histórico". El problema es que no considera que haya principios históricos además de sus principios libertarios de dotación de derechos.

[5] Hay una explicación más detallada de las características de una persona racional posteriormente en el libro (véase *TJ,* cap. VII).

[6] La aseveración de Rawls de la racionalidad de la prudencia, o preferencia de tiempo cero, que comparte con Sidgwick, es más polémica de lo que él admite. La explicación de la racionalidad usada en la teoría de decisión y las ciencias sociales no supone que sea necesariamente irracional preocuparse menos por el futuro de uno. En este sentido, están de acuerdo con la concepción de Hume de que, si es racional preocuparse por el propio futuro, depende enteramente de los deseos. Como se ve en el capítulo V, la suposición de Rawls de la racionalidad de la prudencia parece estar basada en la

concepción de personas morales libres e iguales que él incorpora a la posición original.

[7] La distinción de Rawls entre estar motivado por los *intereses propios* y estar motivado por el *interés en uno mismo* es importante (véase *TJ,* 129/111 rev.). Una persona puramente interesada en ella misma está motivada solamente por intereses en los estados de sí misma —su poder, su riqueza y placer, su reputación, etc.—. Una persona que está motivada por "sus propios intereses", por otro lado, muy bien podría tener la felicidad y bienestar de otros como objeto de sus deseos así como puede desear mejorar sus propios estados o su propio bienestar. Es un interés del padre que sus hijos sean felices; más generalmente, es el interés de las personas benevolentes que a otros les vaya bien o tengan éxito en la vida. Es inevitable actuar de acuerdo con los propios intereses; no es egocéntrico o egoísta a menos que los intereses de uno sean predominantemente egocéntricos o egoístas. Las partes están motivadas en última instancia por sus propios intereses, no simplemente por sus intereses en sí mismos. Así que en este sentido no están interesadas en sí mismas.

[8] Rawls presenta este argument» en "Social Unity and the Primary Goods", en sus *Collected Papers,* cap. 17.

[9] Sobre el contrato social de Locke, véase *Lectures on the History of Political Philosophy* de Rawls.

[10] Véanse las conferencias de Rawls sobre Hume en sus *Lectures on the History of Moral Philosophy*.

[11] Rawls aborda el tema del espectador juicioso en *Teoría de la justicia,* secc. 5, y con más detalle en sus conferencias sobre Hume en *Lectures on the History of Moral Philosophy*

[12] Estas observaciones reflejan las dos primeras razones que Rawls menciona en favor de un velo espeso en "Fairness to Goodness", *Collected Papers,* p. 269: "hay, entonces, al menos tres razones diferentes para excluir información en la posición original: permitiría que el interés propio y del grupo distorsionase las deliberaciones de las partes; se refiere a contingencias y accidentes que no deberían influir en la elección de los principios morales, o representa las mismas concepciones morales (o aspectos de las mismas) que buscamos entender a la luz de otras nociones más básicas". El más extenso análisis que hace Rawls de las razones en favor de un velo espeso se halla en "Kantian Constructivism in Moral Theory", en *Collected Papers,* pp. 335-336. Véase también *Liberalismo político,* 47n., p. 256, donde Rawls justifica un velo muy espeso apelando al pluralismo razonable y a la necesidad de un consenso traslapado de doctrinas integrales.

[13] Véase, de Hume, *Enquiry Concerning the Principles of Morals,* sección III, parte I. La explicación de Rawls de las circunstancias de la justicia estuvo también influida por H. L. A. Hart.

[14] Rawls toma este término de Hume, usándolo solamente una vez, en su mapa que resume la posición original *(TJ,* 144).

[15] "Una característica importante de la concepción de la justicia es que debería generar su propio apoyo. Sus principios deberían ser tales que, una vez que estuvieran incorporados a la estructura básica de la sociedad, los hombres tendieran a adquirir el correspondiente sentido de la justicia y a desarrollar el deseo de actuar conforme a sus principios. En tal caso la concepción de la justicia sería estable" *(TJ,* 136).

[16] Véase "Justice as Fairness: Political, not Metaphysical", en *Collected Papers,* pp. 400-401n.

[17] Joseph Raz ha expresado esta especie de objeción de la manera más mordaz en dos artículos: "Facing Diversity: The Case of Epistemic Abstinence", *Philosophy and Public Affairs,* 19, 1990, pp. 3-46; "Disagreement in Politics", *American Journal of Jurisprudence,* 1998, pp. 25-52. Para una réplica al

segundo artículo, véase Samuel Freeman, "Public Reason and Political Justification," *Fordham Law Review,* 72, 2004, pp. 101-148.

[18] Como se supone que William Frankena ha dicho, "la moralidad está hecha para el hombre, y no el hombre para la moralidad".

[19] Mis comentarios aquí se aplican solamente a la teoría de la decisión bayesiana estrictamente ortodoxa, y no pretenden ser una crítica a todos aquellos que argumentan en favor de otras variaciones de la teoría bayesiana de las decisiones. La teoría estrictamente ortodoxa requiere que un agente racional abrigue, para toda hipótesis, un grado preciso de confianza respecto a si la hipótesis es verdadera. Esta variante original de la teoría de la decisión bayesiana encara el desafío de decir qué grado de confianza debería tener un agente en una hipótesis cuando no tiene ni siquiera la más mínima corazonada acerca de si es verdadera. Muchos bayesianos rechazan que sea apropiado el análisis de Harsanyi de cómo han de tomarse decisiones en completa ignorancia. Le agradezco a Mark Kaplan esta aclaración.

[20] Como la utilidad esperada de (2) es $500 000 [= ($ 0.10 × .5) + ($ 1 000 000 × 0.5)], y la utilidad esperada de (1) es solamente $1.50 [= ($ 1 × 0.5) + ($ 2 × 0.5)].

[21] Véase Harsanyi, "Morality and the Theory of Rational Behavior," en Amartya Sen y Bernard Williams (eds.), *Utilitarianism and Beyond,* Cambridge University Press, Cambridge, 1982, pp. 39-62, en p. 47.

[22] Para el propio ejemplo de Rawls de la irracionalidad del maximin en la mayoría de las circunstancias, véase *TJ,* pp. 153-154.

[23] Si esta suma no es suficiente para tentarlo, imagine una suma más grande que sí lo sea. Los bayesianos ortodoxos sostienen que todas las preferencias están conectadas, así que todos tenemos nuestro precio; racionalmente, deberíamos estar dispuestos a intercambiar cualquier meta o compromiso si la suma de útiles por la cual lo intercambiamos es lo suficientemente alta. Las preferencias de un agente están conectadas cuando, para cualesquiera dos resultados u opciones *A* y *B,* el agente prefiere una a la otra o es imparcial. La indecisión no es racionalmente permitida. Véase Mark Kaplan, *Decision Theory as Philosophy,* Cambridge University Press, Nueva York, 1996, pp. 5, 24.

[24] Los teóricos de la decisión dirán que arriesgamos las vidas de nuestros seres amados siempre que los llevamos en el coche a la tienda o a cualquier otro lado. Desde luego, éste es un riesgo *inevitable,* suponiendo que queremos que nuestros hijos vivan una vida normal con experiencias de lo que necesitan saber para ser seres sociables que viven una vida floreciente. Más aún, usted sabe que hay solamente una muy pequeña probabilidad de daño. Apostar la vida de su hijo al resultado de una tirada en una máquina tragamonedas no es un riesgo inevitable.

[25] Tal y como se cita y útilmente se aborda en Kaplan, *Decision Theory as Philosophy,* 26n., Harold Jeffreys escribe (cursivas del original): *"Decir que las probabilidades son iguales es un modo preciso de decir que no tenemos buenas bases para elegir entre las opciones* [...] La regla de que deberíamos tomarlas como iguales no es la enunciación de alguna creencia acerca de la real composición del mundo, ni tampoco es una inferencia partir de la experiencia; es meramente el modo formal de expresar ignorancia".

[26] Véase Rawls, *TJ,* secc. 28; véase también Michael Resnick, *Choices,* University of Minnesota Press, Mineapolis, 1987, p. 37, y Kaplan, *Decision Theory as Philosophy,* p. 27.

[27] Esto es paralelo al argumento de Susan Hurley en contra del igualitarismo de la suerte: que la

arbitrariedad en la distribución de las dotaciones naturales no implica que sus efectos deban ser igualmente distribuidos. Véase su *Justice, Luck, and Knowledge,* Harvard University Press, Cambridge, 2004, cap. 6.

[28] El argumento de Rawls implica que no es racional que las partes en la posición original hagan ciertos intercambios, dada la completa incertidumbre de los resultados y la gravedad de sus decisiones. Las partes en la posición original tienen tres intereses "del orden más alto" (en los dos poderes morales y en la prosecución de su plan de vida racional) que no están dispuestas a negociar en aras de otros intereses (como la oportunidad de mayor ingreso y riqueza). Tienen lo que los teóricos de la decisión denominan un "orden lexicográfico" de estos bienes. Esto explica en buena medida la prioridad que le asignan a las libertades básicas en el primer principio. La teoría de las decisiones bayesiana ortodoxa, en contraste, está comprometida con la conectividad de las preferencias, implicando que todas las opciones y resultados son comparables desde el punto de vista de cuán deseable / preferibles son para un agente. Siempre hay una tasa de cambio ante la cual una persona racional está dispuesta a aceptar menor satisfacción de una meta (por ejemplo, libertades iguales) en aras de mayor satisfacción de otra; por ende, nunca podemos estar racionalmente en indecisión (en tanto opuesta a la indiferencia) al comparar opciones. Rawls sostiene, en contraste, que las personas tienen muchas metas para las cuales no hay un método o estándar de comparación para decidir entre ellas cuando se hallan en conflicto. Algunas decisiones son indeterminadas; "tarde o temprano, alcanzaremos objetivos incomparables, entre los cuales tenemos que elegir con racionalidad deliberativa" *(TJ,* 498). Véase la discusión de Kaplan en *Decision Theory as Philosophy,* pp. 23-31, sobre la suposición de "conectividad inmodesta" y la completa determinación de la elección hecha por los bayesianos ortodoxos, la cual también rechaza, dado que considera que requiere una "falsa precisión" (p. 25).

[29] Aquí deberíamos tener en mente que, a diferencia de los ejemplos en el texto, en la posición original de Rawls las partes ni siquiera conocen los pagos potenciales que resultan de la elección entre opciones.

[30] El argumento de Rawls es que el maximin es una estrategia racional en tres condiciones: primero, "la situación tiene que ser tal que resulte imposible el conocimiento de las opciones posibles, o que al menos sea altamente inseguro"; en segundo lugar, "la persona que escoge tiene una concepción del bien tal que le importa muy poco o nada lo que pueda ganar todavía por encima del mínimo estipendio que seguramente obtiene al seguir la regla maximin", y en tercer lugar, "las opciones rechazadas tienen resultados que difícilmente pueden aceptarse" *(TJ,* 151; *JF,* 98). Rawls argumenta que la posición original exhibe estas tres características. Los críticos de Rawls normalmente se enfocan sólo en la primera condición y usualmente ignoran las otras condiciones que Rawls le impone a la racionalidad del uso del maximin. En *Justice as Fairness: A Restatement,* Rawls dice que, de hecho, la primera condición —no hay una base para hacer evaluaciones de probabilidad— "tiene un papel relativamente menor. Lo que es crucial es que la segunda y la tercera condiciones tengan lugar en alto grado" *(JF,* 99).

[31] Los críticos (por ejemplo, Harsanyi, *op. cit.*) de la estrategia maximin de Rawls afirman que él supone que las partes en la posición original son demasiado conservadoras, como si Rawls se imaginara que las partes tienen una aversión psicológica al riesgo y siguiendo el maximin o alguna otra regla conservadora de elección en todas las circunstancias. Pero las partes no tienen tal aversión psicológica: más bien tienen todos los diferentes tipos de actitudes hacia el riesgo, que ignoran estos hechos particulares acerca de sí mismos así como ignoran todos los otros hechos particulares. Más bien Rawls

está afirmando que es racional que *cualquiera,* incluso personas que disfrutan tomando riesgos, sigan la estrategia maximin en la posición original. Esto implica que, en la posición original tras el velo de ignorancia, incluso aquellos que valoran fuertemente un estilo de vida de juegos de azar o aun de arriesgar la vida en actividades peligrosas no pondrían en peligro sus derechos a participar en sus planes de vida de afanes precarios.

[32] Véase *TJ,* pp. 197-198; *JF,* pp. 102, 105.

[33] Anthony Appiah da una versión de este argumento en su *Thinking It Through,* Oxford University Press, Oxford, 2003, pp. 255-256. Frecuentemente se da el argumento de que el principio de diferencia de Rawls es compatible con una sociedad en la que todo mundo es moderadamente pobre. Pero Rawls hace suposiciones empíricas persuasivas acerca de cómo funcionan los sistemas económicos (por ejemplo, la conexión en cadena y el estrecho entramado de las distribuciones económicas, *TJ,* secc. 13) que muestran que esto no ocurrirá en una sociedad en la que la posición de los menos favorecidos sea maximizada.

[34] Véase *TJ,* pp. 169-170; véase también en Rawls, *Collected Papers,* pp. 250-252, otra exposición de las tensiones del compromiso.

[35] David Gauthier y Jean Hampton, entre otros, plantean esta objeción. (Véanse las referencias bibliográficas bajo el subtítulo "Rawls y la doctrina del contrato social".) En realidad las partes no son descritas del mismo modo. Tienen, por ejemplo, diferentes concepciones del bien. El hecho de que no conozcan los detalles específicos de sus concepciones del bien, o cualesquiera otros hechos distintivos acerca de sí mismas, no implica que sean la misma persona, así como el hecho de que un grupo de matemáticos, todos enfocados en demostrar el mismo teorema entretanto que se abstraen de sus características y diferencias personales, tampoco se convierte en la misma persona.

[36] Véase Rawls, *Collected Papers,* p. 250.

[37] "The Independence of Moral Theory", en Rawls, *Collected Papers,* p. 294. Véase también "Reply to Alexander and Musgrave", *Collected Papers,* pp. 232-236, para un análisis más amplio.

[38] Véase *TJ,* secc. 69; *CP,* pp. 232-236. La idea de una sociedad bien ordenada ocupa una posición parecida a la del reino de los fines de Kant, como dice Rawls, *CP,* 264. *Cf.* las observaciones de Rawls sobre el reino de los fines de Kant en sus *Collected Papers,* pp. 505-506, 508, 526; también de Rawls, *Lectures on the History of Moral Philosophy,* pp. 203-211, 311-313, 321-322.

[39] Una concepción moral teleológica, como Rawls la define *(TJ,* 35-36), incluye casi todas las concepciones más comúnmente conocidas como "consecuencialistas". Véase Samuel Freeman, "Utilitarianism, Deontology, and the Priority of Right", *Philosophy and Public Affairs,* 23, 1994, pp. 313-316 sobre este tema.

[40] Véase *TJ,* p. 170. La condición de publicidad se introduce en *TJ,* p. 132.

[41] Por esta y otras razones, Henry Sidgwick dijo que el principio de utilidad se puede satisfacer de la mejor manera cuando es una moralidad no pública o "esotérica". La implicación es que las personas podrían ser erróneamente conducidas a creer que algún otro principio proporciona los estándares para lo correcto y para la justicia. Véase Sidgwick, *Methods of Ethics,* 7ª. ed., Hackett, Indianápolis, 1981, pp. 489-490.

[42] Para una discusión completa del argumento de Rawls a partir del respeto propio, véase Joshua Cohen, "Democratic Equality," *Ethics,* 99, 1989, pp. 727-751.

[43] Véase "The Independence of Moral Theory", en Rawls, *Collected Papers,* p. 293.

[44] Véase "Kantian Constructivism in Moral Theory", en *Collected Papers,* pp. 325-326. Véase también p. 293, donde Rawls indica que una razón adicional en favor de la publicidad es que educa a las personas en la concepción kantiana de la persona como un "ser racional libre e igual".

[45] Véase *Collected Papers,* capítulo 11, "Some Reasons for the Maximin Criterion".

[46] Rawls sugiere la centralidad de estas ideas para el principio de diferencia: "lo que se encuentra en juego, entonces, es [...] si el principio de diferencia o el principio de utilidad restringida es más apropiado para las concepciones de los ciudadanos como libres e iguales, y de la sociedad como sistema equitativo de cooperación entre ciudadanos así visto" (JF, 122).

[47] Este problema se vuelve de lo más apremiante cuando Rawls parece admitir, tarde ya en su carrera, que debido a las "cargas del juicio" es irreal un acuerdo general sobre la justicia como equidad, o sobre cualquier concepción liberal particular de la justicia, entre miembros de cualquier sociedad bien ordenada; más probablemente, los ciudadanos estarán de acuerdo en diferentes concepciones liberales que garantizan un mínimo social, incluyendo numerosas concepciones mixtas, como la utilidad restringida. Véase Rawls, *Collected Papers,* pp. 582-583, 614-615. Esto sugiere que, incluso en las mejores circunstancias, al menos algunos de los más aventajados razonarán como lo sugiere la objeción.

[48] Dos maneras en que el principio de diferencia es igualitario son que *1)* requiere que las desigualdades sean justificables ante todos, empezando con los menos favorecidos, y *2)* como se muestra en la gráfica en *TJ,* secc. 13, figura 6, y en *JF,* p. 62, reproducida aquí (figura III.1), requiere la distribución de bienes sociales primarios en el punto sobre la curva OP más cercana a la línea de igualdad.

IV. Instituciones justas

[1] En este sentido, como una investigación hipotética sobre la justicia, la secuencia de cuatro etapas de Rawls difiere de la ostensiblemente similar teoría del discurso ideal de Jürgen Habermas. En el caso de Habermas, evidentemente, para que las leyes sean no solamente legítimas sino justas, deben ser realmente acordadas por personas reales en el mundo en ciertas condiciones muy restrictivas que aplican requerimientos de libertad e igualdad.

[2] Rawls reconoce que hay una gama de "acuerdos [constitucionales] que son tanto justos como factibles", y la tarea de los delegados constitucionales es elegir dentro de esa gama "los que tienen más proabilidades de conducir a un orden jurídico justo y eficaz " *(TJ,* 189).

[3] Aquí sigo la propia explicación de Rawls de la teoría del contrato social de Locke, como está presentada en sus *Lectures on the History of Political Philosophy,* Conferencia II sobre Locke, pp. 122-137.

[4] Véase John Locke, *Second Treatise on Government,* secciones 95-99. Locke dice que el consentimiento de todo individuo a una constitución o a leyes específicas "es casi imposible que alguna vez tenga lugar" (secc. 98).

[5] Véase *JF,* p. 48. En *PL,* p. 216, y el *Restatement (ibid.),* Rawls agrega un mínimo social a los elementos esenciales constitucionales. Presumiblemente esto requiere que en una democracia con revisión judicial, como la de los Estados Unidos, las cortes tengan el poder de poner en vigor el mínimo social en contra de una legislatura recalcitrante inclinada a abolir los programas de seguridad social.

[6] Véase *PL,* p. 216; *JF,* pp. 48-49. Véase también *TJ,* p. 190.

[7] No tiene que ser el caso que todo lo que esté plasmado en una constitución escrita sea "justiciable" bajo la revisión judicial. En la constitución de los Estados Unidos hay varias salvedades que la Suprema Corte históricamente ha dejado a las ramas legislativa o ejecutiva para su interpretación, con base en que plantean "cuestiones políticas" que la corte no está en posición de arbitrar. La posición de Rawls aquí puede estar influida por la historia de la revisión judicial anterior a 1940, cuando una Suprema Corte muy conservadora regularmente derribó la legislación económica y del bienestar pasada por el Congreso para responder a las exigencias de la Gran Depresión con la intención de proteger derechos absolutos de propiedad y de contrato.

[8] *Partido Nacionalsocialista de América v. Skokie,* p. 432, *U.S. Reports* 43 (1977).

[9] Las instituciones sociales o políticas de una sociedad pueden ser democráticas en uno de esos sentidos, pero no en el otro. El liberalismo clásico acepta la idea de una sociedad democrática, en la que todos son considerados iguales con oportunidades iguales y ciertas libertades igualitarias, pero muchos liberales clásicos rechazaron no solamente el gobierno democrático, sino también la idea de una constitución democrática (aceptan en vez de ella alguna especie de monarquía constitucional). También es concebible que algunas concepciones morales (por ejemplo, el utilitarismo) podrían aceptar el gobierno democrático por regla de mayoría como el mejor método práctico para determinar medidas que promuevan la mayor utilidad global en la sociedad, pero también entonces rechazar la idea de una constitución democrática o sociedad democrática como resultado de las leyes sustantivamente desiguales que por lo regular resultan del gobierno de la mayoría.

[10] Véase, por ejemplo, *Law and Disagreement,* Oxford University Press, Nueva York, 2001, de Jeremy Waldron, donde argumenta en favor de una posición mayoritarista sobre la base de equidad y derechos individuales. La posición de Waldron no es, sin embargo, bienestarista, a diferencia de las explicaciones utilitaristas de la democracia discutidas antes en el texto.

[11] Desde luego, muchas personas se beneficiarán privadamente, dependiendo de sus metas, incluso más a partir de instituciones injustas; no hay nada sorprendente en eso, pero ello no socava la aserción básica de que la justicia es el bien común entre los ciudadanos razonables y racionales.

[12] Véase Amy Gutmann y Dennis Thompson, *Democracy and Disagreement,* Harvard University Press, Cambridge, 1996.

[13] Véanse las conferencias de Rawls sobre Marx en sus *Lectures on the History of Political Philosophy.* Rawls distingue el capitalismo de una "democracia de propietarios", en la que hay una propiedad ampliamente difundida de los medios de producción, incluida la propiedad de los mismos trabajadores.

[14] Véase Branko Horvat, "Labor-Managed Economies", en John Eatwell, *et al.* (eds.), *Problems of the Planned Economy,* W. W. Norton, Nueva York, 1990, p. 122.

[15] Para una discusión informativa acerca de cómo debería funcionar una economía socialista de mercado, véase John Roemer, *A Future for Socialism,* Harvard University Press, Cambridge, 1994.

[16] Marx argumentó que los mercados de factores de producción resultan en el "fetichismo de la mercancía", lo cual es una forma de creencias falsas ("conciencia falsa"), ocasionada por los mercados, que las personas son conducidas a tener acerca de sus relaciones sociales y económicas. Véase Karl Marx, *El capital* I, cap. 1, párrafo 4, sobre el fetichismo de la mercancía.

[17] Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia,* Basic Books, Nueva York, 1974, cap. 7, parte II.

[18] Compare la referencia de Adam Smith a "esa opulencia universal que se extiende hacia las clases más bajas del pueblo" en "una sociedad bien gobernada", de manera que la situación de "un campesino industrioso y frugal [...] excede la de muchos reyes africanos" (*Wealth of Nations,* Modern Library, Nueva York, 2000, pp. 12, 13). Hay traducción al español: Adam Smith, *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones,* FCE, México, 1958.

[19] Véase, por ejemplo, Michael Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice,* Cambridge University Press, Nueva York, 1983 (2' ed., 1988).

[20] En los Estados Unidos, 1% de los hogares más ricos posee, aproximadamente, 33.4% de la riqueza neta de la nación; 10% de los hogares posee más de 71%, y 40% de los hogares, menos de 1%. Véase en general, Edward N. Wolff, "Changes in Household Wealth in the 1980s and 1990s", *Working Paper,*

num. 407, mayo de 2004, The Levy Institute of Bard College, en <www.levy.org>.

[21] Véase Barbara Fried, "Proportionate Taxation as a Fair Division of the Social Surplus: The Career of a Strange Idea", *Economics and Philosophy,* 19, 2, 2003, pp. 211-239.

[22] Esto no significa que Rawls se oponga al salario mínimo en condiciones menos que ideales, como la nuestra. Podría muy bien ser el único modo practicable en los Estados Unidos [o en los países iberoamericanos] para mantener un estándar de vida decente para los trabajadores no capacitados, dada la aversión de la clase media a los pagos de transferencia públicos para los menos aventajados.

[23] Rawls cita aquí a Norman Daniels, *Just Health Care,* Cambridge University Press, Cambridge, 1985, capítulos 1-3.

[24] "Los principios de justicia no permiten subvencionar universidades e institutos, u óperas y teatros, por motivo de que estas instituciones son intrínsecamente valiosas y que aquellos que las componen han de ser ayudados incluso a expensas de otros que no reciben beneficios compensadores. La tributación con estos fines sólo puede justificarse si promueve directa o indirectamente las condiciones sociales que aseguran las libertades iguales y fomentan de modo adecuado los intereses de los menos favorecidos" *(TJ,* 305).

[25] Aquí es importante recordar que los "menos favorecidos" para Rawls son concebidos como ciudadanos normales en pleno funcionamiento, sin discapacidades especiales, que son capaces de tener en un empleo remunerado. Los que se hallan perpetuamente enfermos y discapacitados son un tema diferente, y se les ha de proveer de manera independiente del principio de diferencia.

[26] Véase Susan Okin, *Justice, Gender, and the Family,* Basic Books, Nueva York, 1989, pp. 90-93.

V. La estabilidad de la justicia como imparcialidad

[1] "The Independence of Moral Theory", en *CP,* p. 294.

[2] Las secciones 3-5 están basadas en mi análisis en "Congruence and the Good of Justice," en Samuel Freeman (ed.), *Cambridge Companion to Rawls,* Cambridge University Press, Cambridge, 2003. Agradezco a la Cambridge University Press su permiso para usar este material.

[3] Rawls discute este aspecto de la explicación de Hobbes, y el "problema de la seguridad", en *TJ,* p. 253. Véanse también las conferencias de Rawls sobre Hobbes en sus *Lectures on the History of Political Philosophy*.

[4] Véase *TJ,* p. 226, sobre la "Tesis de Hobbes". "Incluso en una sociedad bien ordenada, los poderes coercitivos del gobierno son, de algún modo, necesarios para mantener la estabilidad de la cooperación social. Pues, a pesar de que los hombres saben que comparten una idea común acerca de la justicia, y de que cada uno quiere adherirse a los acuerdos existentes, puede, no obstante, que carezcan de confianza en los demás. Pueden sospechar que algunos no están cumpliendo su cometido y, por tanto, pueden caer en la tentación de no cumplir el suyo."

[5] En *Liberalismo político* (p. 42), Rawls define el sentido de justicia de este modo general: "El sentido de la justicia es la capacidad de entender, aplicar y actuar según la concepción pública de la justicia [...] el sentido de la justicia también expresa la disposición, la voluntad, si no es que el deseo, de actuar en relación con los demás ciudadanos en términos que ellos también puedan suscribir públicamente".

[6] Véase *TJ,* p. 56. "La justicia como imparcialidad es una teoría de nuestros sentimientos morales tal y como se manifiestan en nuestros juicios meditados, hechos en una reflexión equilibrada" *(TJ,* p. 121). Rawls inicialmente desarrolló esta idea en su primer artículo, "Outline of a Decision Procedure for Ethics" (1951) en *CP,* cap. 1.

[7] Por otro lado, el sentido de justicia es "el deseo de actuar de acuerdo con los principios que serían elegidos en la posición original" *(TJ,* p. 289).

[8] Véanse las *Lectures on the History of Political Philosophy,* "Hume", Conferencia II, sobre la distinción entre virtudes y sentimientos artificiales y naturales.

[9] Rawls indica explícitamente dos partes en el argumento de la estabilidad en *Liberalismo político,* p. 143, aunque reformula los temas ahí para que embonen con el liberalismo político.

[10] Rawls usa este término, "altruismo limitado", tomado de la explicación de la justicia de Hume,

para describir a las partes en la posición original *(TJ,* 144). Vínculos especiales de afecto y apegos a individuos y fines particulares son parte de lo que Rawls llama "las circunstancias subjetivas de la justicia" *(TJ,* p. 127).

[11] *Cf.* Rousseau, *Émile,* Allan Bloom (trad.), Basic Books, Nueva York, 1979, p. 213. Hay traducción al español: Juan Jacobo Rousseau, *Emilio o la educación,* El Aleph, 2000 (www.elaleph.com): "Pero aquellos de quienes esperamos daño o beneficio en fuerza de su disposición interna, de su voluntad, los que vemos que libremente obran en nuestro favor o en contra nuestra, nos inspiran efectos análogos a los que nos manifiestan. Buscamos lo que nos sirve, pero amamos lo que nos quiere servir; huimos de lo que nos perjudica, pero aborrecemos lo que quiere hacernos mal" (p. 277).

[12] Véanse las secciones 69-75 de *Teoría de la justicia,* en especial la 72 y la 74. Los tres principios de reciprocidad son (citando de *TJ,* p. 443; nota: hay una errata en la edición revisada donde parte de la primera ley es erróneamente omitida. Debería decir lo mismo que la primera edición, como aquí se cita):

"Primera ley: dado que las instituciones familiares son justas, y que los padres aman al niño y expresan manifiestamente su amor teniendo cuidado de su bien, entonces el niño, reconociendo el evidente amor que le tienen, llega a amarlos.

"Segunda ley: dado que la capacidad de una persona para tener el sentimiento de compañerismo ha sido realizada adquiriendo apegos de acuerdo con la primera ley, y dado que un arreglo social es justo y públicamente conocido por todos como justo, entonces esta persona desarrolla vínculos de sentimientos amistosos y confianza hacia otros en la asociación conforme ellos con intención evidente cumplen con sus deberes y obligaciones, y se hallan a la altura de los ideales de su posición.

"Tercera ley: puesto que la capacidad para tener sentimientos de compañerismo de una persona se ha desarrollado al formarse sus apegos de acuerdo con las primeras dos leyes, y ya que las instituciones de una sociedad son justas y son públicamente conocidas por todos como justas, esta persona adquiere el correspondiente sentido de justicia al reconocer que ella, y aquellos por quienes se preocupa, son los beneficiarios de estos arreglos".

[13] Por ejemplo, Brian Barry dice: "mi propia inclinación es pensar que el 'Principio Aristotélico' es, de hecho, falso para la mayoría de las personas la mayor parte del tiempo" *(The Liberal Theory of Justice,* Clarendon Press, Oxford, 1973, p. 29).

[14] La construcción psicológica de Rawls toma de la obra de Rousseau, Kant y Mill, así como de la de Jean Piaget, *The Moral Judgment of the Child,* Free Press, Londres, 1931. Véase *TJ,* pp. 415-418. Piaget distingue entre la moralidad de autoridad y la moralidad de respeto mutuo, y Rawls incorpora esta distinción en su explicación del desarrollo del sentido de la justicia.

[15] Esta ley psicológica es adaptada de Rousseau, *Émile,* p. 174 (*Emilio,* p. 218).

[16] *Cf. Émile,* p. 213 (*Emilio,* p. 278).

[17] "Así, el interés propio es el motivo original para el *establecimiento* de la justicia: pero una *simpatía* por el interés público es la fuente de la *aprobación moral* que acompaña a esa virtud" (*A Treatise of Human Nature,* pp. 499-500). "Una vez que [la justicia] es establecida por estas convenciones, es naturalmente acompañada por un fuerte sentimiento moral; el cual no puede proceder de nada más que de nuestra simpatía por los intereses de la sociedad" (*ibid.,* pp. 579-580). Véase también el *Enquiry* de Hume, p. 21. Sobre el sentido de la justicia en Hume, véase mi artículo, "Property as an Institutional Convention in Hume' s Account of Justice", *Archiv für Geschichte der*

Philosophie, 73, 1990, pp. 20-49.

[18] Véase J. S. Mill, *Utilitarianism,* cap. 3.

[19] Sin embargo, Rawls agrega que una "marcada capacidad de identificación por simpatía parece relativamente rara" *(TJ,* p. 452).

[20] Véase *TJ,* pp. 453-454, discutiendo *Utilitarianism* de J. S. Mill, cap. III, párrafos 10-11. Véanse también *Lectures on the History of Political Philosophy,* de Rawls, Conferencia II sobre Mill, pp. 280-284.

[21] Véase Ken Binmore, *Natural Justice,* Harvard University Press, Cambridge, 2006; Allan Gibbard también hace esta sugerencia en sus *Tanner Lectures* en Berkeley de 2006. Ambos siguen a Hume en este sentido.

[22] Véase *TJ,* secc. 63, para la explicación de Rawls de estos principios de elección racional.

[23] Véase *TJ,* secc. 64, sobre la "racionalidad deliberativa". Rawls dice que un plan racional de vida "es el proyecto sobre el que recaería la decisión como resultado de una reflexión cuidadosa, en la que el agente reconsideraría, a la luz de todos los hechos pertinentes, lo que probablemente realizaría de aquellos proyectos, investigando así el modo de acción que mejor cumpliría sus deseos más fundamentales" (TJ, p. 378). La racionalidad deliberativa define un punto de vista objetivo a partir del cual es factible valorar el bien de una persona y las razones que tiene como individuo. El plan de vida que una persona elegiría desde esta perspectiva es "el proyecto objetivamente racional para él y determina su bien real" *(TJ, ibid.).* Quizá nunca podamos realmente ocupar esta posición, dadas sus idealizaciones y la incertidumbre acerca del futuro. Pero con la información que tenemos, podemos determinar, dice Rawls, un "plan subjetivamente racional", que defina nuestro bien aparente.

[24] En *Liberalismo político* (14-16), Rawls distingue "el punto de vista público de muchos puntos de vista no públicos (no privados)", lo cual es paralelo a su distinción entre razones públicas *vs.* no públicas.

[25] Henry Sidgwick, *Methods of Ethics,* 7a. ed., Hackett, Indianápolis, 1981, pp. 404, 506-509.

[26] Esto no significa para Rawls que la justicia no sea requerida por la razón práctica. El concepto de racionalidad no agota los tipos de razones que en su perspectiva tenemos. La explicación de Rawls de "lo razonable" sugiere que hay razones de justicia que se nos aplican, cualesquiera que sean nuestros fines o deseos particulares. Estas razones son "categóricas" en el sentido de Kant, y son establecidas por referencia a nuestros juicios morales considerados y sobre la base de nuestras capacidades para el razonamiento práctico. Véase *PL,* pp. 119, 123 sobre la objetividad y lo razonable; véase también "Kantian Constructivism in Moral Theory", Conferencia III, "Constructivism and Objectivity," en Rawls, *CP,* pp. 340-358.

[27] "No pretendo demostrar que, en una sociedad bien ordenada, un egoísta actuaría impulsado por un sentido de justicia [...] Más bien, nos interesa la bondad del deseo establecido de adoptar el punto de vista de la justicia. Supongo que los miembros de una sociedad bien ordenada ya tienen ese deseo. La cuestión radica en saber si este sentimiento regulador es congruente con su bien" *(TJ,* 513).

[28] Los miembros de un equipo competitivo podrían tener la meta común no sólo de ganar, sino de ganar con la participación exitosa de cada miembro del equipo; e incluso los miembros de equipos oponentes pueden tener una meta compartida de participar en una competencia digna, y apreciar e incluso disfrutar la pericia del otro.

[29] "Por esa sola definición, es muy poco lo que puede decirse acerca del contenido de un proyecto

racional o de las actividades particulares que lo comprenden" *(TJ,* p. 384).

[30] Otros argumentos en favor del bien de la justicia son sugeridos en la secc. 89 de *TJ,* e incluyen el argumento a partir de la unión social (secc. 79), y un argumento instrumentalista (secc. 86).

[31] *PL,* p. 196 y 196 n. 35.

[32] Véase *TJ,* p. 512: "Nos gustaría saber que este deseo es, verdaderamente, racional; al ser racional para uno, es racional para todos y, en consecuencia, no existen tendencias a la inestabilidad". Rawls parece permitir, sin embargo, que pueda haber algunos en una sociedad bien ordenada para los cuales el sentido de la justicia no sea un bien (TJ, 519-520).

[33] Véase S. Kierkegaard, *Either/Or,* vol. I, Princeton University Press, Princeton, 1944.

[34] Véase "Kantian Constructivism in Moral Theory," en *CP,* cap. 16.

[35] En "Kantian Constructivism", Rawls se refiere a la posición original como un "procedimiento de construcción". Véase *CP,* p. 340; véase también pp. 310-312.

[36] Aquí interpreto el argumento final en favor de la congruencia que Rawls sugiere en *TJ,* secc. 86. Véase especialmente pp. 516-517, segundo párrafo, en conjunción con 467. Luego todas las secciones 40 y 85, y otras páginas citadas en el texto. Aquí sólo proporciono las hebras principales del argumento que Rawls teje, sin una elaboración detallada.

[37] "La naturaleza del yo, como persona moral, libre e igual, es la misma para todos" *(TJ,* p. 510).

[38] Véase también *CP,* p. 309.

[39] Como lo hace más claro Rawls en "Kantian Constructivism in Moral Theory," la posición original puede ser interpretada como una "representación procesal" o "modelaje" de características centrales de la concepción de las personas morales, de tal manera que los principios elegidos allí son determinados por estas características definitorias. Véase *CP,* p. 308.

[40] Rawls dice que hay una "identidad práctica" entre estos dos deseos, *TJ,* p. 516. *Cf.* "Entendido adecuadamente, el deseo de actuar con justicia se deriva en gran parte del deseo de expresar lo más exactamente posible lo que somos o lo que podemos ser, especialmente como seres libres y racionales con libertad de elegir" *(TJ,* p. 240).

[41] Véase también *TJ,* p. 477: "Cuando todos se esfuerzan por cumplir con estos principios y cada uno lo consigue, entonces su naturaleza como personas morales se realiza más plenamente, tanto desde el punto de vista individual como desde el colectivo y, con ella, su bien individual y colectivo".

[42] "Estos principios reciben, pues, una precedencia absoluta, de modo que regulan las instituciones sociales sin discusión, y cada uno construye sus proyectos de acuerdo con ellos" *(TJ,* p. 510).

[43] Recuérdense las críticas de que el sentido de la justicia o bien *a)* enmascara nuestras debilidades (Nietzsche), o *b)* es un brote de envidia y celos (Freud) *(cf. TJ,* p. 487). O suponga que *c)* el sentido de justicia fuese furtivamente imbuido en nosotros por los poderosos, para garantizar la obediencia a reglas diseñadas para promover sus intereses *(cf. TJ,* p. 466).

[44] *TJ,* pp. 456, 506; *CP,* pp. 312-313.

[45] "Fairness to Goodness", en *CP,* p. 284.

[46] Véase *TJ,* secc. 77, "La base de la igualdad". Véase también *CP,* pp. 330-333.

[47] "Los dos poderes morales [son] la condición necesaria y suficiente para que se nos juzgue integrantes plenamente cooperadores e iguales de la sociedad en cuestiones de justicia política" (*PL,* p. 280).

[48] Como sostiene Rawls en *TJ,* secc. 85, "La unidad del yo", p. 506.

[49] "Las libertades básicas y su prioridad", Conferencia VIII, *PL,* p. 270. Rawls distingue dos tipos de autonomía en "Constructivismo kantiano", y posteriormente en *Liberalismo político,* cada uno de los cuales está asociado con uno de los poderes morales. La "autonomía racional" está actuando sobre un plan racional de vida, por ende de acuerdo con principios de elección racional mientras persigue fines que son parte del plan de vida que uno elegiría en la racionalidad deliberativa. La "autonomía moral" está actuando sobre y a partir de los principios de justicia. La "autonomía plena" supera la combinación de éstas, donde la justicia recibe la prioridad de orden más alto al regular el plan racional propio. En este sentido, la autonomía plena supone la congruencia de lo correcto y lo bueno. Véase "Kantian Constructivism", en *CP,* cap. 17, Conferencia I, "Rational and Full Autonomy," esp. 308; *LP,* pp. 86-91.

VI. El constructivismo kantiano y la transición al liberalismo político

[1] Los tres primeros capítulos de *Liberalismo político* son una revisión sustancial de las tres conferencias Dewey, "Kantian Constructivism in Moral Theory", en *CP,* cap. 16.

[2] Véase Martha Nussbaum, *Frontiers of Justice,* Harvard University Press, Cambridge, 2006, cap. 3.

[3] J. J. Rousseau, *Du contrat social,* Flammarion, París, 2001, p. 61 (lib. I, cap. 8, párrafo 3).

[4] Ejemplos son el relativismo cultural, algunas versiones del comunitarismo y el constructivismo social como es concebido por los teóricos sociales (el cual es muy diferente del constructivismo moral).

[5] Del constructivismo en filosofía moral y matemáticas dice Rawls: "en ambos casos la idea consiste en formular una representación de procedimiento en la que, hasta donde sea posible, todos los criterios pertinentes del razonamiento correcto —matemático, moral o político— estén incorporados y abiertos a la opinión. Los juicios de valor son razonables y sólidos si resultan de seguir correctamente los procedimientos y si se basan sólo en premisas verdaderas" *(PL,* pp. 111-112).

[6] Véase "Kantian Constructivism in Moral Theory", *The Dewey Lectures,* en John Rawls, *Collected Papers,* p. 307.

[7] Burton Dreben una vez hizo este señalamiento en una conversación acerca del constructivismo de Rawls. Thomas Ricketts hace una aserción similar con respecto al entendimiento de la lógica de Frege.

[8] El contrato social de Locke es la excepción, pues él lo fundamenta en verdades morales autoevidentes que representan las leyes naturales de Dios, siendo la principal que todos los hombres son creados libres e iguales, con el deber de preservarse, ellos y el resto de la humanidad. Sobre esto véase Rawls, Conferencia I sobre Locke en *LHPP*.

[9] *Idem.*

[10] "Outline for a Decision Procedure in Ethics", de 1951. Véase Rawls, *Collected Papers,* cap. I.

[11] La "construcción" del valor o de "lo bueno" es un tema que Rawls discute solamente después, en *Liberalismo político* (conferencia V), y en sus conferencias Kant, en *LHMP*.

[12] Sobre la división del trabajo moral entre las instituciones de trasfondo y los individuos, véase el artículo de Samuel Scheffler, "The Division of Moral Labor: Egalitarian Liberalism as Moral Pluralism", *Proceedings of the Aristotelian Society,* supl. vol. 79, 2005, pp. 229-253.

[13] Véase Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice,* Cambridge University Press, Cambridge, 1982.

[14] En conversaciones, Rawls dijo que él pensaba que el comunitarismo tanto de Charles Taylor como de Alasdair MacIntyre estaba motivado por una especie de perfeccionismo que brota de sus entornos católicos. Rawls tiene sorprendentemente poco que decir acerca del comunitarismo en sus obras escritas, aunque se refiere a la réplica de Will Kymlicka en *Liberalism, Community, and Culture* (Oxford University Press, Oxford, 1989), como "satisfactoria en términos generales" *(PL,* 49n.).

[15] "The Independence of Moral Theory", *Collected Papers,* pp. 292-293.

[16] Véase Steven Pinker, *The Blank Slate: The Modern Denial of Human Nature,* Penguin Books, Nueva York, 2002, p. 2.

[17] Michael Smith, *The Moral Problem,* Blackwell, Oxford, 1994, p. 2.

[18] Véase su "Outline for a Decision Procedure in Ethics" (1951), capítulo 1 de *Collected Papers.* Este artículo fue indirectamente influido por la obra de Wittgenstein, la cual era popular en ese tiempo.

[19] La *Crítica de la razón pura* de Kant intenta mostrar los límites del conocimiento accesible a la razón teórica y lo que podemos y no podemos conocer acerca del universo. Niega la posibilidad del conocimiento metafísico fuera de los dominios de la ciencia (interpretada a grandes rasgos).

[20] Hare dice: "el requerimiento de universalidad de nuestras prescripciones, el cual es él mismo un requerimiento lógico si estamos razonando moralmente, exige que tratemos las prescripciones de otras personas (es decir, sus deseos, gustos, y en general preferencias) como si fueran nuestras" (R. M. Hare, *Moral Thinking,* Oxford University Press, Nueva York, 1981, pp. 16-17).

[21] Véase Derek Parfit, *Reasons and Persons,* Clarendon Press, Oxford, 1984, parte III.

[22] *Cf.* la discusión de Rawls en *Liberalismo político* del constructivismo moral de Kant, pp. 99-101.

[23] Las razones de Rawls para el hecho del pluralismo razonable descansan en su explicación de "las cargas del juicio" *(PL,* pp. 72-75) que se hallan implícitas en su explicación inicial de las circunstancias subjetivas de la justicia en teoría *(TJ,* p. 127).

[24] Para una posición tomista liberal que se parece a la justicia como equidad, véase Jacques Maritain, *Man and the State,* University of Chicago Press, Chicago, 1951.

VII. Liberalismo político I el dominio de lo político

[1] Éste es de hecho el tercer enunciado del problema que, dice Rawls, *Liberalismo político* estaba diseñado para abordar, y es una "combinación" que incluye dos "cuestiones fundamentales". La primera es: "¿cuál es la más apropiada concepción de la justicia para especificar los términos justos de la cooperación social entre ciudadanos considerados libres e iguales, miembros de una sociedad con la que cooperan plenamente durante toda una vida, de una generación a la siguiente?" (*LP,* p. 29). La segunda: "¿cuáles son los fundamentos de la tolerancia así entendida, dada la realidad del pluralismo razonable como consecuencia inevitable de instituciones libres?" *(Ibid.)*

[2] Steven Pinker en *Blank Slate* (Penguin, Nueva York, 2002, p. 2) cita figuras incluso más impactantes de encuestas tomadas por Opinion Dynamics, Gallup, and Princeton Survey Research Associates, las cuales están disponibles a través del Roper Center en la Universidad de Connecticut, <www.ropercenter.uconn.edu>.

[3] ¿Es la teoría evolucionista darwiniana una doctrina "no integral" para Rawls? La mayor parte de la biología moderna depende de ella. Como se observó antes, no es generalmente aceptada como una explicación del origen de nuestra especie por la mayoría de los estadunidenses, muchos de los cuales son "razonables y racionales" de acuerdo con los criterios de Rawls. Como nada de lo que Rawls argumenta en *Liberalismo político* depende significativamente del darwinismo, no es necesario ahora dirimir este fastidioso tema, aunque la cuestión necesita ser dirimida en algún punto para decidir el alcance legítimo y el contenido de la razón pública y las consideraciones que pueden ser invocadas en los argumentos en los juicios y otros foros de una sociedad democrática.

[4] En "Kantian Constructivism" Rawls dijo "autooriginante" en vez de "autoautenticante". El cambio puede deberse a la crítica de Michael Sandel de que la concepción de Rawls de la persona supone la ilusión liberal de que las personas crean su propia concepción del bien, como si no fuese el producto de años de condicionamiento, educación e influencia social. Al usar "autoautenticantes" Rawls señala que reconoce que no formamos nuestras concepciones del bien *ab initio*. No obstante, nosotros las "autenticamos" una vez que alcanzamos la madurez, o frecuentemente buscamos revisarlas en parte y perseguir fines diferentes de aquellos en los que fuimos entrenados para apreciar.

[5] Véase "Justice and Rights", en Dworkin, *Taking Rights Seriously,* Harvard University Press,

Cambridge, 1977.

[6] Rawls dice: “Como recurso de representación, la idea de la posición original sirve como medio de reflexión y esclarecimiento para el público. Nos ayuda a elaborar lo que ahora pensamos, una vez que hemos logrado adoptar un punto de vista claro y despejado acerca de qué clase de justicia es necesaria cuando se percibe la sociedad como un esquema de cooperación entre ciudadanos libres e iguales, de una generación a la siguiente” (*PL,* p. 48). Rawls aborda a Dworkin más directamente en *Collected Papers,* 400-401n.

[7] “Outline of a Decision Procedure in Ethics” (1951), en *Collected Papers,* cap. I.

[8] Véase Burton Dreben, “On Rawls and Political Liberalism,” en Samuel Freeman (ed.), *The Cambridge Companion to Rawls,* Cambridge University Press, Cambridge, 2003, cap. 8.

[9] Muchos piensan que *Liberalismo político* mismo es una posición filosófica controversial abierta al desacuerdo razonable, pero éste es un tema separado. Rawls no disputaría esto, aunque podría insistir en que el desacuerdo razonable por sí mismo no impide que haya una posición más razonable (la cual él piensa que está encarnada por el liberalismo político).

[10] Véase *PL,* pp. 75-81, sobre las doctrinas integrales razonables. Hay una peculiar ambigüedad en la idea de Rawls de “doctrinas integrales razonables”. Por un lado, las define epistémicamente, como doctrinas que responden a la evidencia y poseen otras ciertas características *(PL,* pp. 75-81). Pero, por otro lado, inicialmente las caracteriza como “las doctrinas que los ciudadanos razonables profesan” (*PL,* p. 57) y a veces regresa a este uso. Como veremos, para darle sentido a la idea de consenso traslapado de Rawls se debe depender de la versión epistémica; pues, si se aplica la segunda definición, el consenso traslapado se vuelve trivial.

[11] *PL,* p. 67n. Rawls dice que la razonabilidad está estrechamente conectada con el principio contractualista de motivación de T. M. Scanlon propuesto en “Contractualism and Utilitarianism”, en Scanlon, *The Difficulty of Tolerance,* Cambridge University Press, Cambridge, 2003, pp. l24-l50.

[12] Joshua Cohen sostiene que la renuncia de Rawls al concepto de verdad dentro del liberalismo político es un remanente innecesario del constructivismo kantiano. Cohen argumenta que en el liberalismo político debería haber un papel para el concepto de la verdad política de los primeros principios dentro de la razón pública, y que esto puede hacerse sin suscribir ninguna posición metafísica acerca de la naturaleza de la verdad. Véase su artículo “Truth Matters”, conferencia en el Colloquium in Ethics, Politics and Society, en la Libera Università Internazionale degli Studi Sociali Guido Carli en Roma, en 2006, y publicado como “Truth and Public Reason”, *Philosophy and Public Affairs,* 37, 1, 2009, p. 2042.

[13] Los filósofos que propugnan el escepticismo moral normalmente insisten en que su escepticismo no tiene efecto en su razonamiento moral o sinceridad moral. Más aún, los académicos en las escuelas estadunidenses de derecho frecuentemente profesan ser positivistas morales y legales que niegan el valor veritativo de los reclamos de justicia; aun así, como abogados razonan dentro del marco de la ley común, estatutaria y constitucional, incluyendo los conceptos morales que las leyes emplean frecuentemente (persona razonable, debido cuidado, igual protección, debido proceso, etc.), y creen que las conclusiones legales son más o menos razonables y justificadas dado el sofisticado marco del razonamiento legal.

[14] Si son universalmente objetivos o verdaderos no es desde luego una pregunta abordada por el liberalismo político. ¿Sugiere esto que podrían no ser verdaderos? Es desde luego una posibilidad, pero

Rawls piensa que es altamente improbable que los principios de justicia en un consenso traslapado entre todas las doctrinas razonables sean falsos. Pues si cualquiera de las doctrinas integrales razonables que afirman la concepción política es verdadera, entonces la concepción política misma es verdadera (PL, pp. 133-134). Rawls cree que todas las concepciones liberales integrales razonables deberían ser capaces de afirmar la concepción política de la justicia, incluyendo el liberalismo de Kant y Mill, y el liberalismo de filósofos contemporáneos como Ronald Dworkin y Joseph Raz. Aquí es notable que tanto Dworkin como Raz han desafiado el liberalismo político de Rawls, incluyendo la idea de razón pública. Para un análisis, véase mi *Justice and the Social Contract,* Oxford University Press, Nueva York, 2007, cap. VIII.

VIII. Liberalismo político II
CONSENSO TRASLAPADO Y RAZÓN PÚBLICA

[1] Sobre la peculiaridad de la tolerancia, véase T. M. Scanlon, *The Difficulty of Tolerance,* Cambridge University Press, Nueva York, 2003, cap. x.

[2] Véase *TJ,* p. 443, para un enunciado conciso de los principios de reciprocidad.

[3] Le agradezco a Gopal Sreenivasan por ayudarme a aclarar este punto.

[4] "Por consiguiente, en la justicia como imparcialidad, las directivas de la razón pública y los principios de justicia tienen esencialmente los mismos fundamentos. Son partes complementarias de un acuerdo" *(PL,* p. 215).

[5] *Liberalismo político,* p. 208. El enunciado inicial de Rawls del principio se halla en *PL,* p. 140; un enunciado postrero se halla en "Reply to Habermas", *PL,* p. 393 (edición de 2004); el enunciado final de Rawls del principio en "Public Reason Revisited" se halla en *PL,* pp. 446-447 (edición de 2004), y *CP,* p. 578. El segundo claramente indica la relación entre legitimidad y razón pública: "nuestro ejercicio del poder político es propio solamente cuando creemos sinceramente que las razones que ofreceríamos para nuestras acciones políticas —si fuéramos a declararlas como funcionarios del gobierno— son suficientes, y también pensamos razonablemente que otros ciudadanos podrían aceptar razonablemente aquellas razones". Vemos también el enunciado anterior del principio en las notas para las conferencias de Harvard de Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement,* Erin Kelly (ed.), Harvard University Press, Cambridge, 2001, pp. 41, 84, 90-91. Para un estudio acerca de cómo la legitimidad política está relacionada con la justicia pero difiere de ella, véase *PL,* pp. 427-429 (edición de 2004).

[6] *Liberalismo político,* p. 208 (énfasis agregado). Un deber de civilidad se halla en *Teoría de la justicia,* pero se enuncia de modo diferente: "El deber de urbanidad impone la aceptación de los defectos de las instituciones, y cierta moderación al beneficiarnos de ellos" *(TJ,* p. 325). Rawls apeló a este deber para argumentar en favor del deber de acatar normalmente leyes injustas siempre y cuando no excedan ciertas cotas de injusticia.

[7] Esto plantea un asunto relacionado (discutido en la sección final más adelante) con la "salvedad" de que debe satisfacerse con argumentos en favor de decisiones políticas en términos de nuestras doctrinas integrales. ¿Exactamente qué requiere de nosotros el deber de civilidad cuando apelamos explícitamente a razones integrales?

[8] "The Idea of Public Reason Revisited", en *CP,* p. 578, también *PL,* pp. 136-137, 446-447 (edición de 2004). El criterio de reciprocidad también se formula para decir que hemos de aportar "razones que podríamos razonablemente esperar que ellos, como ciudadanos libres e iguales, podrían también aceptar razonablemente" (CP, 579). La reserva de que sean ciudadanos libres e iguales es crucial aquí.

Obsérvese que en el enunciado final del principio de legitimidad (en "Public Reason Revisited," *CP,* p. 578; *PL,* pp. 446-447, edición de 2004) Rawls dice que está "basado en el criterio de reciprocidad", el cual se aplica tanto al nivel de estructura constitucional como a los estatutos y leyes particulares. "Nuestro ejercicio del poder político es propio solamente cuando creemos sinceramente que las razones que ofreceríamos para nuestras acciones políticas —si fuéramos a declararlas como funcionarios del gobierno— son suficientes, y también pensamos razonablemente que otros ciudadanos podrían aceptar razonablemente aquellas razones" como ciudadanos libres e iguales. Esto sugiere que, para que las leyes sean legítimas, los que votan por ellas deben no simplemente creer que se conforman a una constitución que todos pueden razonablemente aceptar, sino también creer que las leyes particulares deben ellas mismas ser justificables por razones que ellos pueden razonablemente esperar que otros, como ciudadanos libres e iguales, también podrían aceptar razonablemente (*CP,* pp. 579, 447, edición de 2004). Esto podría hacer que el patrón fuese de legitimidad más exigente que los enunciados anteriores de Rawls, los cuales sólo se refieren a la aceptabilidad razonable de la constitución. Si leyes particulares deben también satisfacer el criterio de reciprocidad, entonces se estrecha considerablemente la gama de leyes injustas que pueden ser legítimas, y que por lo tanto los ciudadanos tienen el deber de obedecer. Aquí puede ser relevante que este enunciado final del principio de legitimidad incorpora una referencia a las creencias sinceras de los ciudadanos, mientras que ninguno de los enunciados previos lo hace. Tomando los principios juntos, implican al menos que para que las leyes sean legítimas *1)* los que votan por ellas deben creer sinceramente que se conforman al criterio de reciprocidad, y *2)* aunque algunas leyes particulares no se conformen a ese criterio, deben al menos conformarse a una constitución que se ajuste al criterio de reciprocidad, y por ende sea razonablemente aceptable para los ciudadanos libres e iguales.

[9] Aquí sigo la útil distinción de David Reidy entre reciprocidad de ventaja y reciprocidad de justificación, en su artículo "Reciprocity and Reasonable Disagreement: From Liberal to Democratic Legitimacy," *Philosophical Studies* (por publicarse en 2007).

[10] Véase *PL,* pp. 393, 427-429, edición de 2004. "No es razonable esperar en general que los estatutos y las leyes humanos sean estrictamente justos por nuestros expertos" *(PL,* 393n., edición de 2004). Véase también *TJ,* secc. 53; *Collected Papers,* p. 578.

[11] Rawls indica que el principio de diferencia no debería ser parte de una constitución democrática con revisión judicial *(JF,* p. 162). Como las decisiones económicas son frecuentemente muy difíciles y las personas razonables pueden estar en desacuerdo acerca de políticas que se adecuan al principio de diferencia, los jueces no deberían reconsiderar las decisiones democráticamente deliberadas. Por otro lado, ve que puede imponerse judicialmente un mínimo social básico, de modo que una legislatura que sustancialmente repele las disposiciones de bienestar y seguridad social puede ser legítimamente contrariada por la revisión judicial.

[12] ¿Acaso una carencia de legitimidad liberal significa que estas disposiciones fueron injustamente promulgadas? Esto parecería depender del grado de injusticia con el que se corrigen las decisiones ilegítimas. Seguramente la Proclama de Emancipación de Lincoln, la cual liberaba a los esclavos

sureños, no era injusta si bien no era técnicamente legítima bajo la Constitución. Podría haber sido mejor que Lincoln hubiera buscado promulgaciones legislativas o constitucionales que legitimaran la abolición; pero, incluso sin eso, es difícil decir que una proclama no autorizada que liberaba a todos los esclavos haya sido injusta. Pues el ejercicio del poder político que impone la esclavitud no puede ser justo o legítimo bajo ningunas circunstancia de acuerdo con los criterios de Rawls.

[13] "Pero, si cada ciudadano ha de tener una porción igual de poder político, entonces, en la medida de lo posible, se debería ejercer el poder político, al menos cuando se hallan en juego elementos constitucionales esenciales y cuestiones de justicia básica, de modo que todos los ciudadanos puedan suscribir públicamente a la luz de su propia razón. Éste es el principio de legitimidad política que la justicia como equidad ha de satisfacer" *(JF,* pp. 90-91).

[14] *Liberalismo político,* p. 205; véase también *CP,* p. 577: "la idea de razón pública surge de una concepción de la ciudadanía democrática en una democracia constitucional".

[15] Rawls, en conversación en la década de 1990, se mostró sorprendido de que otros pensasen que *Teoría de la justicia* lo comprometía a negar a una sociedad democrática la autoridad para apoyar públicamente instituciones culturales perfeccionistas. Creo que su posición en *Teoría de la justicia* no es contraria a la ópera, los museos, los teatros de ópera públicos, etc., apoyados con las "cuotas de los usuarios". Pero, dados sus altos costos, las instituciones culturales raramente pueden sostenerse sólo con las cuotas de los usuarios.

[16] Sobre la semejanza con Rousseau, véase *PL,* pp. 209-210, donde Rawls dice: "La razón pública con su función de civilidad aporta un punto de vista sobre el voto en cuestiones fundamentales que en algunos sentidos evoca el contrato social de Rousseau. Él ve el voto como la forma ideal de expresar nuestra opinión, así como la opción que mejor promueve el bien común". Véase David Reidy, "Rawls's View of Public Reason: Not Wide Enough," *Res Publica,* 6, 2000, pp. 49-72, para la sugerencia de que la autonomía política no requiere la razón pública.

[17] Véase *Liberalismo político,* p. XLVIII (de la edición de 2004): *PL,* pp. 66-67. Como se mencionó anteriormente, desde "The Idea of an Overlapping Consensus" y *Political Liberalism,* es evidente que Rawls considera que todas las concepciones políticas liberales protegen básicamente el mismo conjunto de libertades básicas abstractas que él dice que están protegidas por su primer principio de justicia: a saber, libertad de conciencia y libertad de pensamiento, libertad de asociación y libertades políticas igualitarias, la libertad especificada por la libertad e integridad de la persona, y los derechos y libertades cubiertos por el ideal del imperio de la ley. Véase *CP,* pp. 421, 440 n. 27; *PL,* pp. 31, 271-274. Como estas libertades, junto con la igualdad de oportunidades y los medios adecuados para todo propósito, pueden entenderse de modos diferentes, Rawls dice que hay muchos liberalismos (*ibid.,* p. 6).

[18] *Liberalismo político,* lviii-lix (edición de 2004).

[19] *The Law of Peoples,* 49.

[20] Véase también *PL,* pp. 50-51.

[21] "Discourse on Political Economy," en Rou`sseau, *The Basic Political Writings,* Hackett, Indianápolis, 1987, p. 113.

[22] *CP,* p. 580.

[23] *The Law of Peoples,* p. 50. Para la relación entre razón pública y democracia deliberativa, véanse los artículos de Joshua Cohen, "Deliberation and Democratic Legitimacy", en Alan Hamlin y Philip Petit

(eds.), *The Good Polity,* Oxford University Press, Nueva York, 1989, pp. 17, 21, 24; "For a Democratic Society", en Samuel Freeman (ed.), *The Cambridge Companion to Rawls,* Cambridge University Press, Cambridge, 2003, p. 86.

[24] Aun así, dudo que Rawls haya intentado arriesgar los requerimientos básicos de una concepción política liberal como condición de legitimidad política, incluyendo las libertades básicas del primer principio de justicia, su prioridad, y la provisión de medios para todo propósito. No queda tan claro entonces qué tanto margen concibe para sus aseveraciones acerca de la flexibilidad de la razón pública.

[25] Esa posesión de (una capacidad para) los poderes morales es suficiente, pues la personalidad constitucional se ocupa del ridículo argumento que dice que "el que los defensores de la elección cuestionen la personalidad del feto es exactamente igual que el que los que apoyan la esclavitud cuestionen la personalidad de los esclavos" La réplica correcta es que claramente los esclavos poseen los poderes morales y merecen ser tratados como personas, y no está claro en absoluto —más bien toda la evidencia empírica va en contra— que los fetos los tengan.

[26] Estoy agradecido con Joshua Cohen por este argumento.

IX. La ley de los pueblos

[1] Véase Charles Beitz, *Political Theory and International Relations,* Princeton University Press, Princeton, 1979; Thomas Pogge, *Realizing Rawls,* Cornell University Press, Ithaca, 1989, parte III; K. C. Tan, *Toleration, Diversity, and Social Justice,* Penn State Press, University Park, 2000; Brian Barry, *Theories of Justice,* University of California Press, Berkeley, 1989, p. 189.

[2] Véase Charles Beitz, "International Liberalism and Distributive Justice: A Survey of Recent Thought," *World Politics,* 51, 1999, pp. 269-296, en p. 287, y K. C. Tan, *Justice without Borden,* Cambridge University Press, Nueva York, 2004, pp. 10-12.

[3] En una bien conocida reseña de *Teoría de la justicia,* Dworkin sostiene que la justicia como equidad está realmente basada en esta idea fundamental de preocupación y respeto igualitarios. Ronald Dworkin, "The Original Position", en *Taking Rights Seriously,* Harvard University Press, Cambridge, 1977, pp. 150-183. Dworkin mismo niega que la preocupación y el respeto igualitarios impliquen una posición cosmopolita.

[4] Ésta es la única entrada bajo "respeto igualitario" en el índice de Rawls a *Teoría de la justicia*. Vale la pena notar que hay entradas separadas para "respeto a las personas", "respeto mutuo" y "respeto propio".

[5] Según algunas concepciones metafísicas que consideran necesario para la personalidad tener una concepción del ego, ni siquiera somos personas en ausencia de sociedad, sino simplemente miembros de la especie humana. Rawls no puede apelar a esto dentro del liberalismo político para justificar el dar prioridad a la justicia social.

[6] Incluso entonces los pueblos y sus miembros pueden existir y a veces incluso han prosperado a su manera en buena medida independientemente de otras sociedades.

[7] Véase, por ejemplo, Brian Barry, *Theories of Justice,* University of California Press, Berkeley, 1989, seccs. 23, 29, quien sigue el ataque de Robert Nozick sobre el argumento de Rawls en favor de la importancia de la cooperación social para la justicia en *Anarchy, State, and Utopia,* Basic Books, Nueva York, 1974, pp. 183-189. [*Anarquía, Estado y utopía,* pp. 183-188.]

[8] K. C. Tan, en *Justice without Borders* (Cambridge University Press, Cambridge, 2004), ha sugerido que los cosmopolitas pueden reconocer deberes no instrumentales hacia miembros de la sociedad propia que no se deben a otros en el mundo.

[9] Véase el ensayo de Kant, "Perpetual Peace" [La paz perpetua], en *Perpetual Peace and Other Essays,* Ted Humphrey (trad.), Hackett, Indianápolis, 1983, p. 113.

[10] Véase *The Law of Peoples,* 36 y 48.

[11] Véase, por ejemplo, Thomas Pogge, quien en "An Egalitarian Law of Peoples" *(Philosophy and Public Affairs,* 23, 1994, pp. 195-224) argumenta que, si se les diese la oportunidad, las partes de Rawls elegirían un impuesto global sobre los recursos de 1% para ser distribuido a los pueblos menos favorecidos.

[12] La versión de una sociedad decente de Rawls difiere en algunos modos de la explicación de Avishai Margalit en *The Decent Society,* Harvard University Press, Cambridge, 1996. Margalit dice que las instituciones de una sociedad decente acuerdan respetar a aquellos bajo su autoridad pero, a diferencia de Rawls, sostiene que "el concepto de una sociedad decente no está necesariamente conectado con el concepto de los derechos". Los derechos humanos son para Rawls esenciales para una sociedad decente.

[13] Ésta es la aseveración de Thomas Pogge en "An Egalitarian Law of Peoples". Véase también K. C. Tan, *Toleration, Diversity, and Social Justice,* pp. 30-31.

[14] Véase David Miller, *Citizenship and National Identity,* Polity Press, Cambridge, 2000, p. 174.

[15] "Una de las finalidades del derecho internacional [la ley de las naciones] es asegurar el reconocimiento de estos deberes en la conducta de los Estados" *(TJ,* p. 116).

[16] "Así, la institución del principio de diferencia viene limitada por el principio del ahorro" *(TJ,* p. 272).

[17] Véase Brian Barry, *The Liberal Theory of Justice,* pp. 128-133; Charles Beitz, *Political Theory and International Relations,* pp. 127-169; Thomas Pogge, *Realizing Rawls,* cap. 6; K. C. Tan, *Justice without Borders,* pp. 7, 5561; Darrel Moellendorf, *Cosmopolitan Justice,* Westview, Boulder, 2002, p. 49.

[18] Beitz, Pogge, Tan y Barry plantean el argumento de la injerencia en contra de Rawls. De una persona nacida en un país con población pobre o políticas económicas malas, Tan dice, "éstos son meros accidentes de nacimiento, y son moralmente tan arbitrarios como el haber nacido en riqueza o pobreza en el contexto nacional" (Tan, *Justice without Borders,* p. 73). Véase también Beitz, *Political Theory and International Relations,* p. 139; Barry, *Theories of Justice,* p. 189.

[19] Véase Jon Mandle, *Global Justice,* Polity Press, Cambridge, 2006, cap. 6, para las cifras relevantes.

[20] Véase, *TJ,* seccs. 13 y 42; *JF,* secc. 41.

[21] Véase, por ejemplo, *JF,* pp. 176, 178, donde Rawls suscribe la idea de Mill de cooperativas poseídas por los trabajadores como parte de una democracia de propietarios. Véase también *LP,* pp. 107-108, sobre Mill y el "estado estacionario" y la "clase proletaria".

[22] El alcance y los poderes de las instituciones globales son muy exagerados desde mi punto de vista por los críticos cosmopolitas de Rawls.

[23] Véase, por ejemplo, K. C. Tan, *Justice Without Borders,* pp. 34-35. Mucho de la defensa de Thomas Pogge en favor de un principio global de distribución depende también de la abyecta pobreza mundial y la complicidad de las naciones aventajadas que sostienen gobernantes corruptos. Véase su *World Poverty and Human Rights,* Polity Press, Cambridge, 2002.

[24] Para una discusión informativa véase Mandle, *Global Justice,* cap. 7.

[25] Thomas Pogge, “Priorities of Global Justice”, *Metaphilosophy,* 32, 2001, pp. 6-24, 16-17.

[26] *Cf*. la aseveración de Rawls: “es seguramente un bien para los individuos y las asociaciones el estar apegados a su cultura particular y participar en su común vida pública y cívica [...] Esto no es poca cosa. Argumenta en favor de preservar un espacio importante para la idea de la autodeterminación de los pueblos” *(LP,* p. 111).

[27] Rex Martin ha argumentado en favor de lo apropiado de un mínimo global.

[28] Les agradezco a Samuel Scheffler y Joshua Cohen por ayudarme a reformular las ideas de estos últimos párrafos.

Las páginas 398-407 de este capítulo fueron adaptadas de mi artículo “Distributive Justice and the Law of Peoples,” en *Rawls's Law of Peoples: A Realistic Utopia?,* Rex Martin y David Reidy (eds.), Blackwell, Oxford, 2006. Estoy agradecido a Blackwell por permitirme usar este material.

Conclusión

[1] G. A. Cohen, uno de los críticos más mordaces y persistentes de Rawls, dice en la introducción a su próximo libro sobre Rawls, *Saving Justice from Constructivism:* "creo que hay a lo sumo dos libros en la historia de la filosofía política occidental que son más grandes que *Teoría de la justicia,* y ellos son *La República,* de Platón, y el *Leviatán,* de Hobbes".

Desde la Antigüedad han existido filósofos cuyo pensamiento ha causado hondas repercusiones en la mentalidad colectiva o en las instituciones de su época, e incluso en las posteriores. Éste es el caso de John Rawls: sus conceptos sobre la libertad, la justicia y la igualdad han influido en círculos tanto académicos como políticos y han instigado numerosos debates en las sociedades con democracias liberales, por ejemplo en los Estados Unidos y en otros países del ámbito anglosajón.

Samuel Freeman emprende aquí un amplio recorrido por la vida y el pensamiento de Rawls, y recapitula a la vez que pondera los temas cardinales de sus teorías jurídicas. El propósito de la obra es dual: por un lado, haciendo uso de una narrativa elocuente y templada, narra la trayectoria del filósofo desde sus años de formación y consolidación intelectual; por otro, examina con lucidez y entereza las aportaciones teóricas del biografiado en el ámbito de la justicia, así como sus aplicaciones prácticas en las sociedades democráticas. El lector comprobará que las aportaciones de Rawls no se circunscriben a valores meramente genéricos, sino que apelan a otro tipo de axiología, que incluye la bondad, la racionalidad, la ética política, la justicia y la libertad individual.

Este trabajo de Samuel Freeman resulta una excepcional introducción a John Rawls y a su pensamiento, capítulo esencial en la historia de las ideas de nuestro tiempo.

Índice